

الجزء الأول

الدولة في الفلسفة السياسية نظرية بناء الدولة

الدكتور
علي صبيح التميمي



الدولة

في الفلسفة السياسية

(نظرية بناء الدولة)

الجزء الأول

الدولة

في الفلسفة السياسية

(نظرية بناء الدولة)

الجزء الأول

تأليف

الدكتور علي صبيح التميمي

الطبعة الأولى

2016م



دار امجد للنشر والتوزيع

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2015/10/4932)

320.101

التميمي، علي صبيح
الدولة في الفلسفة السياسية (نظرية بناء الدولة) الجزء الأول/ علي
صبيح التميمي، عمان، دار أمجد للنشر والتوزيع، 2015.
() ص
ر.إ: 2015/10/4932
الواصفات: / الدولة // السياسية // الفلسفة

ردمك: 7-247-99-9957-978:ISBN

Copyright ©

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق
استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. NO Part of this book may be reproduced, stored in aretrival
system, or transmitted in any form or by any means, without prior permission
in writing of the publisher.

دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال : ٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٣٢
هاتف : ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢
فاكس : ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٣٣٧٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد - مجمع الفعيس - الطابق الثالث



(أيها الاخوة، إن غياب الحوار هو السبب في التخلف وفي إستشراء العنف وعدم التسامح، دعونا من هذا المكان ننطلق نحو الحوار ومناقشة آراء الآخرين لعل فيها نفعاً ولا تحكموا سلفاً، وليكن لدينا ما نبرر به خطأ الغير لا خطأنا، هكذا تعلمنا من الإسلام (إلتماس العذر للآخر) وليس لنا.

المؤلف

المحتويات

الموضوع	الصفحة
مدخل الى الفلسفة	11
معالم التفكير الفلسفي	13
خصائص التفكير الفلسفي	30
أساليب التفكير الفلسفي	50
أهمية الفلسفة	56
الدولة	63
العنف	68
العنف والمشروعية	71
الحق والعدالة	72
العدالة كأساس للحق	75
العدالة بين الانصاف والمساواة	76
الدولة في الفلسفة السياسية اليونانية	79
الفلسفة السياسية عند أفلاطون	90
أولاً: مفهوم الدولة ونشأتها	91
ثانياً: العدالة ومبدأ الاستحقاق	94
ثالثاً: وظيفة الدولة التربوية	101
رابعاً: العلم والسياسة	107

113	الدولة في الفلسفة السياسية عند أرسطو
113	أولاً: طبيعة الدولة وتحقيق الكمال الإنساني
118	ثانياً: الدولة المثلى وسماتها
137	ثالثاً: السعادة
142	رابعاً: علاقة المنظومة التربوية بالنظام السياسي
145	الدولة في الفكر السياسي الإسلامي
145	مشكلة الخلافة وظهور الفرق الدينية-السياسية
147	1- الشيعة
150	2- الخوارج
153	3- المرجئة
156	آراء الفارابي الفلسفية
174	فلسفة ابن خلدون
201	الدولة في الفكر السياسي المسيحي
204	الفلسفة السياسية عند القديس أوغسطين
218	الآراء الفلسفية عند مكيا فيلي
234	الآراء الفلسفية عند توماس هوبز
248	الآراء الفلسفية عند جون لوك
265	الآراء الفلسفية عند جان جاك روسو
279	الفلسفة السياسية عند مونتسكيو

280	أولاً: المحيط ودوره في القانون
282	ثانياً: طبيعة ومبادئ أنماط الحكم السياسي
290	ثالثاً: الحرية
291	رابعاً: مبدأ الفصل بين السلطات
294	الفلسفة السياسية عند هيجل
315	المصادر

مدخل الى الفلسفة

العاملان الأهم في تطور الشعوب هما التعليم وتحصيل المعرفة، الأول يأتي من اهتمام الدول بمبدأ مجانية التعليم وضرورة متابعة ذلك الهدف الأسمى لا أن يكون مكرمة من قبل الدولة تجاه مواطنيها، والمبدأ الثاني من خلال فرض دراسة الفلسفة في المدارس والجامعات ولجميع الاختصاصات لما لهذا الفرع من المعرفة من أهمية وارتباط ببقية العلوم.

إذاً ما هي الفلسفة؟

إن سؤال ما هي الفلسفة¹، هو من الأسئلة المحيرة والصعب الجواب عنها بسهولة، فمعظم الفلاسفة اليوم يحاولون تحيين أجوبة هذا السؤال وقد جعلوا منه موضوعاً للنقاش والبحث، إلا أنهم لم ينجحوا في الوصول إلى تحديد مفاهيمي موحد ومتفق عليه، كما أن مجموعة من التحديدات المفاهيمية للفلسفة لم ترقى إلى ما هو فلسفي-محض وأصيل، ويمكننا إجمال هذه التحديدات في اعتبار الفلسفة: كتكوين الروح، نقدية ميزتها الاستقلالية وكمنهج صارم في التفكير وكفن للتفكير المتجذر في الدهشة والتساؤل،

1 - "الفلسفة" كلمة يونانية Philosophia تتركب من شقين Philo وتعني المحبة، الميل، الصداقة. ثم Sophia وتعني الحكمة. وليست الحكمة مجرد العلم، إذ نجد لها مستويين: مستوى نظري وهو الحكم السديد والعلم الشامل ببواطن الأمور ومبادئها وعللها؛ ومستوى عملي أخلاقي يتجلى في الفضيلة والسلوك المسترشد بمبادئ أخلاقية. وإذا كان الفيلسوف يدعو نفسه محباً للحكمة وينأى بنفسه عن أن يكون حكيماً، ففي ذلك دلالة واضحة على التواضع المعرفي الذي يجعل الفلسفة - كما يقول كارل ياسبرز Jaspers - بحثاً عن المعرفة والحقيقة وسعيّاً نحو الفضيلة وليست إمتلاكاً لهما. وتجمع أغلب المصادر التاريخية على أن فيثاغورس في القرن السادس (ق-م) هو أول من استعمل أو ركّب لفظة "فلسفة" في قوله: (من الناس من تستعبدهم الثروة وآخرون تستعبدهم حب المجد، لكن قلة منهم تخلصت من هذا وذاك وكرست نفسها لدراسة الطبيعة لا لشيء إلا حباً للمعرفة. إن هؤلاء هم الذين سموا أنفسهم فلاسفة).

فالتفكير النقدي حاضر في مجموعة من الميادين العلمية كالسياسة والرياضيات والبيولوجيا... أي أنه حاضر في مجالات وميادين لا فلسفية. وبهذا نرى أنه من بين المغالطات التي يتخبط فيها اليوم الفكر الفلسفي هو تلخيص مفهوم الفلسفة في مجرد تفكير نقدي -حجائي. لذا، يجب، توجيه جواب ما هي الفلسفة، نحو ما يميزها عن باقي العلوم الأخرى، أي كعلم أضحى يهتم بالمواضيع المصرية للإنسان، خاصة بعد استقلاله عن باقي العلوم. ولعل الموضوع المصري الذي يؤرق إنسان القرن الحادي والعشرين، وخاصة في المجتمعات اللائكية التي فقد فيها الدين قيمته كموضوع إيمان وآمال، هو الموت.

إن الإنسان وبخلاف باقي الكائنات الخارقة هو كائن فان، سيموت في يوم من الأيام وبخلاف الحيوانات هو يعي هذا المصير، وكما يقول الفلاسفة هو كائن منته محدود في الزمان والمكان، كما أنه وبخلاف الحيوانات والنباتات هو الكائن الوحيد الذي يعي محدوديته الزمكانية، إنه يعلم أنه سيموت وأن الأفراد الذين يحبهم سيفقدونهم في يوم من الأيام إما بموتهم أو بموته، إن الإنسان غير قادر على تجاهل هذه الحقيقة كما أنه غير قادر على تجاهل هذه المسألة المحيرة والمؤرقة، وبالطبع ومن أجل تجاوز هذا الشعور المؤرق سيتجه الإنسان نحو مجموعة من الديانات التي تعدّه بالخلص وتعدّه بطرق مختلفة بالحياة الأزلية ولقاء ما أحببناه (أشياء) ومن أحببناهم (أقرباء) في عالم ما بعد الموت.

إن الخلاص الذي تمنحه الديانات المسيحية والإسلامية واليهودية خلاص يتأتى من خلال الحب والإيمان، لكن الفوز بالحياة الأزلية الأخروية يصبح هنا، من خلال الحب والإيمان، مشقة ومعاناة (الصلاة، الصيام، قهر الجماعة... الخ) وقتل للتفكير العقلي (آمن ولا تسأل)، من هنا، ومما سبق، يمكننا أن نفهم تحديد الفلسفة، أولاً كتحديد مبسط

وسهل وثانياً كُتُمة فكرية وكالتزام أخلاقي وكوسيلة ، تنويرية، من أجل العيش الأفضل والأمثل من أجل حياة حرة سعيدة ، إن الفلسفة أضحت خلاصاً ذاتياً يتغلب فيه الإنسان على فكرة الموت بسلح الحكمة والعقل المستنير.

معالم التفكير الفلسفي:

وتقوم الفلسفة ايضاً على بناء المفاهيم، من خلال نقلها للغة من مستواها العادي والطبيعي الى مستواها المجرد، بمعنى ان الفيلسوف يقوم بخلق مفاهيم وابداعها بحيث تصبح قادرة على حمل تصورات، وتقوم الفلسفة على السؤال، ويختلف السؤال الفلسفي عن السؤال العادي في كون الأول يتجه نحو الأسس العميقة للموضوعات التي يعالجها وذلك بطابع قلق، انه عبارة عن مجموعة من الأسئلة المترابطة تأخذ طابعاً نقدياً.

وتتأسس الفلسفة ايضاً على البرهنة والتحليل والحجاج، أي على سلسلة من العمليات العقلية، التي تؤدي الى انتاج المعنى المتماكب (الاستدلال والاستنباط والمقارنة والنقد و.....الخ) كما تتميز الفلسفة ايضاً ببعدها النسقي باعتبارها منظومة من الافكار المنتظمة والمترابطة فيما بينها بشكل محكم.

كما تنبني الفلسفة على انتاج وترسيخ قيم انسانية نبيلة ومثل عليا باعتبارها غايات قصوى للوجود الانساني، مثل، الايمان بالاختلاف، الحوار، التسامح، احترام حقوق الانسان، ونبذ العنف و..... الخ، وهذا ما يؤكد أن الفلسفة ليست مجرد ترفاً فكرياً لا علاقة له بالواقع الانساني، بل هي معرفة مرتبطة بحياة الانسان ومصيره.

السؤال الفلسفي:

• السؤال: اشتهرت الفلسفة أول ما اشتهرت بممارسة السؤال، وأشهر من مارس السؤال في الفلسفة هو "سقراط"، غير أن السؤال الفلسفي لم يتخذ له شكلاً واحداً فقط، وإنما يميز فيه بين شكلين اثنين.

يميز طه عبد الرحمن بين نوعين من السؤال الفلسفي، فهناك السؤال الفلسفي اليوناني القديم، والسؤال الأوربي الحديث. فأما الأول، فقد كان عبارة عن عملية فحص وتمحيص، تبدأ بسؤال عام عن مفهوم ما يليه جواب ينبع عنه سؤال آخر وهكذا... وخير شاهد على هذا النوع من السؤال الفيلسوف سقراط، التي كانت تنتهي به أسئلته التي تطول وتشعب إلى إبراز التناقض بين أجوبة المُحَاوَر. إن السؤال بهذا المعنى يولد الأفكار كما كان يقول سقراط، إنه خطاب المستقبل الذي يسعى نحو الامتلاء والاكتمال.

أما السؤال الثاني وهو السؤال الفلسفي الأوربي الحديث، يؤكد طه عبد الرحمن أنه سؤال النقد لا الفحص، لكونه يميل نحو تقليب القضايا والتحقيق من تمام صدقها اعتماداً على العقل، إنه سؤال يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، وخير مثال على هذا النقد فلسفة (كانط) حيث سمي قرنه بقرن النقد.

السؤال الفلسفي عموماً يفترض مسبقاً شكاً في الجواب باعتباره معرفة، وهو لا يمكن أن يطرح إلا على الشخص الذي يمتلك المعرفة.

إبراز خصوصية السؤال Question فالسؤال ليس مرادفاً للاستفهام أو الاستفسار أو الاستخبار Interrogation وهو أيضاً غير الاستنطاق وغير الطلب... السؤال (هو تلك الحركة التي يُعَيَّرُ فيها الوجود مجراه فيظهر كإمكانية مرهونة بدورة الزمان) أو كما يقول موريس بلا نشو، السؤال الفلسفي هو (إِنشَاءٌ وَابْتِكَارٌ وَإِبْدَاعٌ وَتَشْكِيلٌ لَا يَرْتَبِطُ بِمَا سِوَاهُ، وَلَا يُفْتَرَضُ وَجُودَ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ).

رُصِدَ ظهور وتبلور السؤال الفلسفي في الفكر اليوناني من خلال الحوار السقراطي، وبالخصوص (الدفاع) Apologie de Socrate ومحاورة (قريطون) Criton ومحاورة (فيدون) Phédon، هذه المحاورات الثلاثة التي تُبْرِزُ مسار حياة سقراط،

محاكمته وموته، وهو المسار الذي تتبلور فيه الباريزيا La parrhêsia أي قول كل شيء le tout-dire، قول الحق le vrai-dire، القول الصريح le franc-parler، ولقد أبرز المفكر الفرنسي ميشال فوكو هذا المسار في دروسه الأخيرة بالكوليج دي فرانس تحت عنوان (شجاعة الحقيقة) Le courage de la vérité.

إن إبداع وابتكار السؤال الفلسفي يفترض نوعاً من الشجاعة وينطوي على مخاطر ومغامرة قد تؤدّي إلى السجن أو الموت والدليل على ذلك سقراط نفسه.

أن صِنَاعَةَ وابتكار السؤال الفلسفي، ليس تَأْمَلًا وليس تَجَرِيدًا، بل هو انخراط عملي في الحياة عبر التاريخ البشري، ومساهمة جذريّة في صُنْع الحضارة الإنسانية، إننا نعيش في عَصْرِ أُرْسَى دعائمه ديكارت René (Descartes) من خلال السؤال الفلسفي عن الذات Sujet باعتبارها صَامِنَةً للحقيقة ومقياساً للتجربة، فمن سقراط إلى ديكارت وكانط، نيتشه وهيدغر.. شَكَّلَت صياغات السؤال الفلسفي، صياغات لحياة الإنسان ذاتها، كما شَكَّل غياب الفلسفة انتصاراً للهمجية والوحشية والحروب ومختلف أشكال الحقارة والوضاعة والانحطاط التي يعرفه الإنسان اليوم.

أن تَفَكُّك الذات Sujet مع ظهور فلسفات اللاشعور (نيتشه - فرويد - ماركس)، فَتَحَ آفاقاً جديدة لطرح السؤال الفلسفي حول الوجود L'étant من حيث هو وجود L'ETRE مع الفيلسوف الألماني Heidegger، ومن ثمة تتم مساءلة الفلسفة باعتبارها تاريخ نسيان وإهمال الوجود الذي يعني في تاريخ الفلسفة: الحضور خارج الزمان، هيدجر يطرح السؤال الفلسفي بخصوص الوجود والزمان باعتبارهما هذا اللامفكّر فيه في تاريخ الميتافيزيقيا، ذلك أنها تطرح السؤال عما هو موجود في الوجود.

لقد شكّل نقد وتفكيك الميتافيزيقا أكبر مهام الفلسفة المعاصرة، إذ يُصبح السؤال الفلسفي الجذري يؤسس لهذا اللامفكّر فيه.

الخلاصة أن السؤال الفلسفي الجوهرى الذي يُطرح الآن هو سؤال الحداثة، فسؤال الحداثة هو سؤال الأسئلة، كيف نخطر في العصر الحديث، عصر العلم والتقنية، ذلك أنه لا يجوز أن نعيش في عصر بَقيم وأفكار ومعاني عصر آخر. لقد ولدت صدمة الحداثة عندنا تمزقات وخلقت تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية كبيرة، وترتب عنها حالة فصام وجداني ومعرفي ووجودي مُعمّم.

الفلسفة ليست مجرد مذاهب أو أفكار قد نقبلها أو نرفضها، بل إنها نمط الحياة والوجود، ذلك أنها تتجذّر في العمارة والتنظيم الاجتماعي والسياسي، في المستشفيات والطب الحديث، في أُمّاط السلوك والقيم والعادات والعلاقات العائلية، في الأدب والفن، وفي المُتخيّل، بل حتى في القدسي.. الفلسفة هي قدرنا المحتوم، وهو ليس خَيْرًا في ذاته وليس شَرًّا في ذاته، يقول عبد الله العروى: (إن إنكار الثقافة الغربية لا يُشكّل في حدّ ذاته ثقافة، والرّقْص المسعور حول الذات المفقودة لن يجعلها تنبعث من رمادها).

بناء المفهوم الفلسفي:

يعتبر المفهوم نشاط أساسي في التفكير الفلسفي وهو مدخل أساسي لتأسيس خطاب معرفي، يهدف إلى استنطاق الكلمة وتحديدّها بما يكفي من الدقة حتى تصبح مجالاً للتفكير الفلسفي وأداة للتفلسف، ومن أبرز الفلاسفة الذين تأسست فلسفتهم على المفاهيم، نذكر سقراط الذي كان يسأل محاوريه عن مفاهيم لم يكن يقصد من تحديدّها جزئيتها وإمّا الإحاطة والشمول. وليس غريباً أن نجد الدرس الفلسفي يعتمد على مفاهيم يتطلب تحديد دلالتها والإحاطة بها في كليتها وليس في جزئيتها كمفاهيم اللغة، العقل، الحقيقة، الحق، الشغل.... وللمفاهيم دور محوري في عملية بناء الهوية، والمفاهيم انعكاس للجوهر

الحضاري، وهي تتضمن عناصر مختلفة ومتنوعة لا يمكن رؤيتها إلا كعناصر مترابطة تعكس تركيب الواقع وتطوره وتطور إدراكه، وتؤثر يقيناً على البنية المعرفية وفي السياق الفكري، لذا فمن المهم فهم عملية "بناء المفاهيم" وقواعد التأسيس لها، وعناصر الضبط في بنائها، ومنهاجية بنائها، وإجراءات تكوينها، ومقاصد القيام بها.

بناء المفاهيم:

يجب ألا ننظر للمفاهيم ككتلة صماء، بل يمكن رؤية أكثر من مستوى لتناول المفهوم.

الحجاج والبرهنة:

• الحجاج: فكثيراً ما يقال إن حقل الفلسفة هو حقل توليد المشكلات وإثارة الأسئلة، وهو أيضاً حقل تتواجد فيه الأجوبة بنفس قدر تواجد الأسئلة والإشكالات، غير أن طبيعة الجواب في الفلسفة مبرهن عليه، يقوم على الحجاج والمحاجة، وهو يتميز عن البرهان، لأن هذا الأخير يشكل خاصية للعلم، في حين يشترط الحجاج استهداف إقناع المتحاور أو المتلقي وإحداث أثر لديه، وبالرغم من هذا التمييز فإمكانية حضورهما معاً في الخطاب الفلسفي واردة مع غلبة الجانب الحجاجي.

إن الحجاج تقنية يستعملها الفيلسوف من أجل دفع أكبر عدد من ممكن من المتلقين على قبول خطابه والاعتناع بآرائه، إنه عملية إقناعية تأثيرية بطريقة عقلية، من جهة، ومن جهة أخرى، الحجاج عملية تستعمل لدحض وتفنيد أطروحة الخصوم وذلك بإظهار ضعفها أو عدم صلاحيتها...ومن آليات الحجاج الأشكال التالية:

-حجاج برهانية: حجة البرهان المنطقي، حجة البرهان الاستدلالي، حجة البرهان بالخلف.

-حجاج بلاغية: توظيف التشبيه، المجاز، الاستعارة، المماثلة...

-حجة توظيف المثال والأساطير والقصص...، والحجاج باللجوء إلى السلطة الموثوقة..... إلخ.

• التحليل والتركيب: عملية التحليل في الفلسفة غايتها، تفكيك الكل إلى عناصره المكونة الواحد تلو الآخر وفق نظام وتسلسل محكم، وتسعى عملية التحليل إلى شرح وتوضيح وإبراز محتوى كل عنصر من تلك العناصر. أما التركيب فهو إعادة تشكيل الكل انطلاقاً من العناصر التي تم تحليلها بأسلوب خاص يسمح بتبيين أفضل للعناصر ومركزاً على ما هو جوهري في الكل. أي تجميع جديد للعناصر التي تم تفكيكها وتحليلها. وقد ألح ديكرت على عمليتي التحليل والتركيب ضمن منهج التفلسف الذي اقترحه وبالتالي فهما خطوتين ضروريتين لأنهما أساس الشرح والتوضيح والفهم والبرهنة. ويمكننا أن نستنتج من هذا التحديد الدلالي اللغوي الخلاصات التالية:

— أن الحجاج يهدف إلى تأسيس موقف ما ومن هنا فهو يتوجه إلى متلقي، إنه يبحث دائماً لأخذ قبول وموافقة ذلك المتلقي.

— أن الحجاج يعتمد على تقديم عدد كبير من الحجج مختارة اختياراً حسناً ومرتبّة ترتيباً محكماً لتترك أثرها في المتلقي، وهذه الخاصية تجعله يتميز عن البرهنة. و -أن الحجاج يتعلق بالخطاب الطبيعي من جهتي الاستعمال والمضمون، فهو ذو فعالية تداولية جدلية وأن الحجاج يهدف إلى جعل العقول التي يتوجه إليها تنخرط في الأطروحة أو الدعوى، وأن مجال الحجاج هو مجال الاحتمال وليس مجال الحقائق البديهية المطلقة.

وفي هذا المستوى بالذات يلتقي التحديد اللغوي العام لمفهوم الحجاج بالتحديد الفلسفي لهذا الأخير حيث أن ذلك المفهوم لا يهدف في دلالته الفلسفية إلى البرهنة بالمعنى العلمي لأن للبرهان:

خاصية لا شخصية *Caractère impersonnel* ، وأنه ضمنظري *intrathéorique* ، أنه عملية استدلالية في شكل متوالية من الرموز التي لا دلالة لها بذاتها، إنه نص اقتراضي استدلائي حسابي ويلزم عن هذه الخاصية الحسابية للبرهان، أنه في الإمكان إقصاء المستدل إقصاءً كلياً... إن طبيعته آلية صورية لاهتمامه بالعلاقات دون المضمون المادي للقضايا ، أنه أحادي المعنى *Univoque* لأنه يرتبط باللغة الاصطناعية لا اللغة الطبيعية ومن هنا استقلاليته عن كل فعل تداولي ، إنه لا يتوجه إلا لذاته ، إن مفهوم الحجاج في دلالاته الفلسفية يسعى إلى الوصف والإظهار والكشف عن المنطق الداخلي للخطاب لمعرفة مدى تماسك وانسجام عناصره ، ومدى صحة حججه وأدلتها، وهي النتيجة التي ينتهي إليها *Gaston Granger* في تحليله ودراسته لطبيعة الحجاج الفلسفي.

الدلالة الفلسفية لمفهوم الحجاج:

إذا كانت الفلسفة نمطاً من المعرفة فلا مناص من أن تكون مفاهيمية، إلا أن مفاهيمها لا تصف موضوعات، فهي مفاهيم بدون موضوعات، إنها فوق المفاهيم لأنها لا تعني أي واقع ولا تدل عليه، ولكن مهما يكن ابتعاد مفاهيم الفلسفة عن التجربة فإنها تحيل على الواقع المعيش من حيث هو نسق كلي من الدلالات.

لم يكن القول الفلسفي قولاً مباشراً حول المعيش الإنساني، بل كان دائماً قولاً غير مباشر، فلم يحضر ذلك المباشر داخل الخطاب الفلسفي إلا بواسطة خطابات أخرى، فما تعرضه إذن المعرفة الفلسفة لا يتعلق بصور الموضوع بل بتنظيم المعيش، ولهذا يتعين فحص طبيعة قوة وتماسك نسيج المفاهيم الذي تعدده المعرفة الفلسفية، وتوضيح بأي شكل تنتمي إلى نسق منطقي دون أن تختزل إليه، وذلك ما لا يتأتى إلا عبر التأمل في طبيعة الممارسة البرهانية الخاصة بالفلسفة.

لا يخلو مفهوم البرهنة يقول Granger من التباس وغموض، ذلك أن المجال المفاهيمي الذي تشير إليه كلمة "برهن" démontrer تنتمي إليه أشكال ومتغيرات "صلبة". هناك بالتأكيد درجات من الصلابة بدءاً بالاستنباط المنطقي وصولاً إلى إرجاءات إثبات القوانين التجريبية، درجات يكون هدفها هو إقامة خصائص الموضوعات، وهذا ليس هو حال الفلسفة، لأن الفلسفة لا تنظم وقائع وإنما دلالات.

إن الفعل الفلسفي فعل تأملي وليس موضوعياً أي ضرباً من العلم السامي، لكن هذا لا يفيد أنه فعل ذاتي أي تعبير شعوري وعاطفي عن حالات نفسية، إن الفلسفة تشكل معرفة حقيقية لا يمكن إرجاعها إلى المعرفة العلمية ولا يمكن أن تنوب عنها بأي حال، إنها معرفة قادرة على أن تتسم بالدقة وإن لم تكن برهانية، ومعرفة بدون موضوع مهما يكن في ذلك من مفارقة.

يتعلق الأمر إذن في "البرهنة الفلسفية" بنوع من تسلسل مقنن للمفاهيم الواصفة Métaconcept، إن التبرير في الفلسفة يختلف عن تدبير الحجة في مجالات المعرفة الموضوعية، ذلك أنه إذا كان باستطاعتنا الفصل بصدد المعرفة الموضوعية بين الجهاز الخطابي L'appareil Rhétorique والجهاز التحليلي l'appareil analytique، فإنه في مجال الفلسفة لا يمكن تعويض اللقاء المباشر بنصوص الفلاسفة لأنه يصعب الفصل بين جهاز بناء الخطاب وجهاز تحليله في حين أننا بإمكاننا الاستغناء عن قراءة المذكرات الأصلية للعلماء للاطلاع على إنتاجهم العلمي، ولكي يتم تبين خصوصية "البرهنة" في المعرفة الفلسفية يدعونا غرانجي Granger إلى التفكير في مفهومين أساسيين تمارس البرهنة الفلسفية من خلالهما وهما الخطابة La rhétorique والتحليلية l'analytique.

الخطابة الفلسفية La rhétorique philosophique:

يتحدد مفهوم "الخطابة" من حيث إنه يهدف إلى تحقيق أثر ما وإحداث تأثير، ويمكن أن نميز هنا بين غطين لتحقيق التأثير:

الأول مباشر حيث يقصد المرسل من المتلقي فهم معنى الخطاب في حقيقته وإدراك مصداقيته.

أما الثاني فهو غير مباشر حيث يكون القصد هو خلق الاستعداد لدى المتلقي لتسهيل التأثير من الدرجة الثانية، أي التأثير الذي يبحث عنه المرسل بالذات. ويمكن أن يكون هذا التأثير من طبيعة وجدانية أو من طبيعة معرفية.

ليست الخطابة الفلسفية من النمط المباشر لأن الأمر لا يتعلق بوضع حقيقة ملزمة أمام نظر المتلقي، ولهذا فهي -أي الخطابة الفلسفية- من النمط غير المباشر الذي يقصد خلق حالة قابلية للانفعال اتجاه العمل الفلسفي. هناك بالفعل فلاسفة استعملوا الخطابة كتأثير مباشر وعاطفي لكن هذا النوع من الخطابة يجازى بأن يترك القارئ في وسط الطريق مأخوذاً بلعبة الصور. إن الخطابة الفلسفية إذن تبحث عن التأثير غير المباشر دون اللجوء إلى تأثيرات أولية من النمط العاطفي. إن غايتها هي خلق حركات التفكير عبر المفهوم وبه. وفي هذا الإطار يحدد Granger أنماط/مظاهر لتجلي الخطابة الفلسفية.

- تتمظهر الخطابة الفلسفية من خلال استعمال الحوار والتساؤل لشد انتباه القارئ وقيادته نحو الحقيقة.

- تتمظهر -ثانياً- في استعمال الفيلسوف للغة الطبيعية لتوجيه المحتويات ولما تقدمه من إمكانات استدلالية وحجاجية وبلاغية.

معنى النسقية:

جاءت كلمة "نسق" من كلمتين يونانيتين هما: "Sun" و"Stema" ومعناها وضع أشياء بعضها مع بعض في شكل منظم منسق. وتستعمل عدة مقابلات لكلمة "System" منها:

- سَلَم. - نسق. - منظومة. - نظام. - تنظيم. - بنية. وفيما يلي عرض لبعض تعريفات النسق.

- تعريف "واران" (1943, Warren):

النسق هو: (مجموعة من الأشياء أو الوقائع المترابطة فيما بينها بالتفاعل أو الاعتماد المتبادل).

- تعريف انجلز وانجلز (1958, English and English):

النسق هو (عبارة عن مجموعة أجزاء أو عناصر الكل، وهناك علاقات وتفاعلات قائمة بين هذه العناصر، وهي تعمل معاً لكي تؤدي وظيفة معينة، ويختلف النسق في مستوى تعقيده، ودرجة شموليته (من الاتساع إلى الضيق)، وقد تكون أجزاؤه كبيرة العدد أو محدودة).

- تعريف ولمان (1975, Wolman):

النسق هو: (مجموعة من العناصر لها نظام معين، وتدخل في علاقات مع بعضها البعض، لتؤدي وظيفة معينة بالنسبة للفرد).

- تعريف عبد اللطيف محمد خليفة (1987):

النسق هو: (عبارة عن مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها، لكي تؤدي وظيفة معينة. ويسهم كل منها بوزن معين حسب أهميته ودرجة فاعليته داخل النسق).

- تعريف كونديلاك (Condillac):

النسق هو: (نظام تتساند فيه مختلف الأجزاء بصورة متبادلة).

مفهوم النسق system واسع الاستعمال في العصر الحديث في كل من العلوم التجريبية والبحث من ناحية، والعلوم الإنسانية والاجتماعية من ناحية أخرى، ويمكن تعريف النسق بأنه مجموعة من العناصر المترابطة فيما بينها والتي تكون في النهاية وحدة يغلب عليها التناسق والانسجام.

• النسقية: يتألف النسق من عدد من النظريات الفلسفية، تحتوي كل نظرية منها على موقف معين من مشكلة معينة، بحيث تكون كل نظريات النسق مترابطة ومتماسكة البناء، إنه - أي النسق- الإطار الفكري الكامل، الذي يربط أفكار الفيلسوف بعضها ببعض في وحدة عضوية دون أن يحتويها تناقض أو تقاطع، بل شرط النسق الفلسفي تحقيق الوحدة والانسجام بين عناصره التي يتكون منها هذا النسق...

المنظور القيمي:

استخدم مصطلح "قيمة" معاني عديدة في المجال الفلسفي ويمكن تلخيصها في النقاط

الثلاثة التالية:

القيمة كإسم مجرد، القيمة كإسم ملموس (محسوس) والقيمة كفعل.

استعمل مصطلح "قيمة" كإسم مجرد بمعنيين: معنى ضيق وفيه تكون القيمة معبرة عن الخير أو المرغوب فيه أو الثمين، ومعنى واسع وهنا تشمل القيمة: الصواب، والواجب (الإلزام)، والفضيلة، والجمال، والحق والقداسة، وهذه المعاني كما نلاحظ كلها معاني موجبة ويرى الباحثون أن مصطلح "قيمة" لا يطلق إلا على هذه المعاني الموجبة، أما المعاني السالبة مثل الخطأ، وغير الملزم، والرذيلة، والقبح، والباطل وعدم القداسة فيطلق عليها وصف "عديم القيمة"، وهناك من العلماء من يطلق اسم "قيمة" على المعاني

الموجبة والمعاني السالبة مع إضافة صفة "موجبة" في الحالة الأولى فيقال "قيمة موجبة" وإضافة صفة "سالبة" في الحالة الثانية فيقال "قيمة سالبة".

واستعمل مصطلح "قيمة" كإسم ملموس (واقعي)، وهنا كلمة "قيمة" تعني ما يرغب فيه الشخص أو ما يعتقد أنه خير، أو هي ما يعتقد الناس أنه صواب أو واجب (إلزام)، أو حقيقي. كما تشير كلمة "قيمة" إلى ما له قيمة أو ما يمكن أن يكون ذا قيمة.

واستعمل مصطلح "قيمة" كفعل ويقال "يُقيم"، فإذا استخدمت في صيغة المبني للمعلوم فهي تعني فعل التقويم، وإذا كانت في صيغة المبني للمجهول فهي تعني نتيجة فعل التقويم. وميّز "جون ديوي" (J. Dewey) معنيين للفعل "يقيم" الأول يقيم أي يثمن أو يميل أو يقدّر أو يبقى في الذهن أو يعتز بشيء ما، والثاني يقيم أي يثمن أو يقدّر أو يقوّم مع تضمنه للمقارنة أو التأمل الغائبين في المعنى الأول للفعل "يقيم".

ماذا يعني أن أخوض تجربة التفكير الفلسفي؟

تحليل نص: "التفلسف والعودة إلى الذات" إدموند هوسيرل

أطروحة النص: العودة إلى الذات شرط لخوض تجربة التفلسف.

الأسئلة التي يثيرها فينا النص: السؤال الأول: كيف تكون هذه العودة إلى الذات ممكنة؟

تقتضي العودة إلى الذات خطوتين حسب النص:

- العودة إلى معارفنا السابقة ومسلّماتنا لمساءلتها وفحصها أو قلبها أحياناً، أي وضع المعرفة بين قوسين وتعليق الحكم؛

- محاولة إعادة بناء المعرفة من جديد على أسس جديدة.

الإستشهاد بمثال من تاريخ الفلسفة: يسوق هوسيرل مثال ديكارت في كتابه "التأملات"

كنموذج مجسد لتجربة العودة إلى الذات: ففي المرحلة الأولى، عاد إلى معارفه فشك فيها بأكملها، بل شك حتى في وجوده ذاته، ثم بحث في المرحلة الثانية عن منهج يسمح له

بتأسيس المعرفة على أسس متينة، مثبتاً أولاً وجوده الخاص من خلال الكوجيطو (أنا أفكر إذن أنا موجود)، لينتقل بعد ذلك إلى إثبات وجود الله والعالم وخلود النفس بأدلة عقلية.

السؤال الثاني: ألا يوجد تناقض بين الدعوة للعودة إلى الذات وشمولية الخطاب الفلسفي؟

يؤكد النص على وجود ارتباط وثيق بين الفلسفة وشخص الفيلسوف، إنها أمر يهم شخص الفيلسوف بالذات ، فعلى عكس العلم الذي تتميز مواضيعه بطابع لا شخصي وغير ضروري للجميع (مثال: يتكون الماء من جزيئات هيدروجين و أوكسجين)، فإن الفلسفة - كما يقول ياسبرز- تتناول قضايا حيثما لمعت مست الإنسان مساً أعمق من أية معرفة علمية ، لأنها بحث نقدي يساهم الإنسان فيه بجميع كيانه (مثال: الجمال، الموت، الخير، الشر...) لا يعني ذلك أن الفلسفة تأملات ذاتية في قضايا ذاتية، إننا نعود إلى الذات لننتقل نحو الآخرين ونحو الكونية ، وذلك بالتأسيس العقلاني لقناعاتنا وبمنح تأملاتنا قوة إقناعية حجاجية لتخاطب جميع العقول. وقد عبر بول ريكور عن هذه الحركة المزدوجة المتزاوجة بين الذاتية والكونية قائلاً: (أريد اكتشاف المعنى الخاص لوجودي الفردي الذي لن يستطيع أحد بلوغه أو قوله نيابة عني. صحيح ان مشروطية ومحدودية وضعي الخاص تجعل نزوعي نحو الحقيقة (والكونية) متناهي الأفق، ومع ذلك فإن بحثي عن الحقيقة يجعلني أطمع ، أن أستمد من عمق وضعيتي الخاصة إمكانية قول شامل وصالح للجميع)

نستنتج إذن أن خطاب الفيلسوف مشروط أي صادر عن شروط ومحددات تاريخية إجتماعية وذاتية، لكن المجهود الفلسفي يتجلى بالضبط في التعالي والإنفلات من هذه المحددات، وإضفاء الطابع اللازمي واللاشخصي على ما هو زمني وشخصي، هكذا نجد

أن التساؤل السقراطي لا يستوقف فقط سقراط أو محاوره أو حتى الإنسان الأثيني، كما أن تجربة الشك الديكارتي ليست مجرد تجربة ذاتية لصيقة بشخص ديكارت وحده.

تحليل نص "الدهشة الفلسفية" آرثر شوبنهاور.

أطروحة النص: نشأة الفلسفة والقدرة على التفلسف متوقفان على القدرة على الإندهاش من المألوف والمعتاد والبديهي كوجود الإنسان ووجود العالم.

مفاهيم النص: الدهشة: الدهشة عامة، هي انفعال ورجّة وجدانية شديدة وعنيفة، وهي أيضاً ذهول أمام شيء خارق للعادة وغير مألوف، إنها حالة نفسية مصحوبة بالتوتر والحيرة وشيء من الألم أحياناً، تحصل للفكر عندما يعجز عن إستيعاب وتمثل ظاهرة أو معطى وتصنيفه ضمن البنيات والمقولات السابقة فينشأ صراع وتحد معرفي داخلي.

الدهشة الفلسفية: مختلفة عن الدهشة الطبيعية أو العادية من حيث أن هذه الأخيرة تحصل أمام الغريب وغير المألوف، بينما تحصل الأولى أمام المألوف والمعتاد (مثال تقريبي لدهشة علمية: دهشة نيوتن- مكتشف الجاذبية - من ظاهرة جد مألوفة تتمثل في سقوط التفاحة إلى الأسفل وعدم سقوطها نحو الأعلى !!

الأسئلة التي يثيرها فينا النص:

السؤال الأول: كيف تكون الدهشة، التي هي تعبير عن الذهول وذهاب العقل، علامة على

بداية التفكير الفلسفي، الذي عرف على أنه بالأساس، ممارسة عقلية واعية وبقطة؟

لإثبات العلاقة التأسيسية بين الدهشة والفلسفة لجأ النص إلى:

- الحجاج بالسلطة: متمثلاً في قوله أرسطو: "الدهشة هي التي دفعت الناس إلى التفلسف".

- تقنية التعريف: "الإنسان حيوان ميتافيزيقي" لا يتوقف عن البحث والانشغال بما وراء الطبيعة، وما وراء الطبيعة محتجب ومتخف، وكل متخف يثير الدهشة والفضول.

يمكننا أيضاً توضيح علاقة الدهشة بالتفلسف كالتالي:

الدهشة --- > عجز --- > حالة من الجهل والفراغ المعرفي، نعتزف وحيرة أثناءه بعدم كفاية معارفنا السابقة --- > توتر وألم --- > ضرورة خفض التوتر --- > محاولة المعرفة عن طريق البحث والتساؤل.

السؤال الثاني: كيف يمكن فهم قول النص: " لو كانت حياتنا أبدية وخالية من الألم لكانت كل الأشياء مفهومة من تلقاء نفسها "؟

بعبارة أخرى: لولا الموت والألم لما كانت الأشياء أو بالأحرى الوجود غامضاً غير مفهوم، ومن ثم لغزاً يولد الحيرة والدهشة. كيف ذلك؟ إن وجود الإنسان من أكثر الظواهر والمعطيات ألفة وإعتيادية، فكيف يغدو يا ترى، بفعل الموت والألم، مصدراً للدهشة؟ إن وجود الموت يضع حول الوجود علامات استفهام: حول قيمة الوجود، معناه، حول المصير والخير والشر وما وراء الموت أي ما وراء الطبيعة... وإذا كان البشر متساوون أمام الموت، فهم غير متساوين حيال الألم (الألم هنا بمعنى كل مظاهر النقص: كألم الجسم، الحاجة، الفقر، الكوارث، الشر...). الأمر الذي يثير بدوره أسئلة حول سر ومغزى هذه اللامساواة، فأكثر ضروب الألم تحل بشكل مفاجئ غير قابل للتفسير. دون أن ننسى أن أكثر الناس انغماساً في تيار الحياة وأكثرهم غفلة عن التفكير في الحياة والوجود، لا يضطرون للانتباه لقضايا القضاء والقدر والمصير وقيمة الحياة إلا عند النكبات والآلام!!!

في مرحلة الطفولة، يكون الإنسان أشد رغبة في المعرفة وأكثر قدرة على الإندهاش، بيد أن هذه القدرات تتلاشى بفعل التعود والعادة لتبدو الأشياء بعد ذلك مألوفة واضحة

تحمّل في ذاتها تفسيرها، فإذا كانت العادة إذن تقتل في الفكر الرغبة في المعرفة وتخمّد جذوتها، فإن الدهشة أشبه ما تكون بمضاد يقاوم مفعول العادة وينزع عن الأشياء ألفتها وبساطتها وبداهتها الخادعة، لذلك عرف البعض الفيلسوف بأنه " شخص يرفض التعود على العالم " !!

الفلسفة والحياة:

قد لا تشفع للفلسفة كل خصائصها التي أتينا على ذكرها، فحتى لو أجل فيها البعض عمق أفكارها وقوة استدلالاتها، فإنه يأسف لكونها شاغلاً عديم الفائدة، منقطع الصلة بواقع الإنسان وحياته. أما الآخرون فلا يرون فيها سوى ترف فكري موغل في التجريد ومغرق في جدالات عقيمة لا يحسم أمرها أبداً. لكن، لئن كانت الفلسفة حقاً دعوة للتخلص ولو مؤقتاً من التيار الجارف والمباشر بهدف مساءلته وتقييمه بروح نقدية، فإنها ليست أبداً دعوة للانسحاب من الحياة إلى أبراج التأمل الخالص !!

الوظيفة الأخلاقية والتنويرية للفلسفة:

لنذكر أولاً بأن الفلسفة محبة للحكمة، وأن الحكمة لا تقتصر على العلم والمعرفة بل تشمل الفضيلة الأخلاقية أيضاً. وعليه فالفلسفة لا تنشُد الكمال النظري المعرفي بل والكمال العملي الأخلاقي حسب عبارة ابن مسكويه، ولقد فهم الرواقيون الفلسفة على أنها "فن الحياة" الهادف إلى تحقيق سكينة النفس وسط الإضطراب المحموم اللامتناهي للرغبات والأهواء والانفعالات.

هذا على المستوى الفردي، أما على المستوى الاجتماعي فالروح النقدية المميزة للتفكير الفلسفي تكسب الفرد استقلالية الشخصية وتنأى به عن الامتثالية والخضوع للوصاية والدوغماتية التي تميز أولئك الذين لم يسافروا قط إلى منطقة الشك المحررة.

وإذا كانت الدوغماتية طريقاً معبداً إلى التعصب وإقصاء الآخر وإلغاء الاختلاف، فإن عقلانية ونقدية الفكر الفلسفي دعوة دائمة للحوار والإنصات والاعتراف بالآخر المختلف... أي التسامح، وإذا كان التسامح فضيلة أخلاقية فإنه لا يوجد دون قاعدة فكرية تتيح التجرد والنزاهة والقدرة على تصور العوالم الأخرى والأصوات المخالفة، ألا نرى ذلك الود والاهتمام الذي ما فتئ إسبينوزا يعبر عنهما تجاه بوكسيل رغم اختلافهما في الرأي!! وللنظر إلى قوله فولتير التي تعبر عن الدفاع المستميت عن الاختلاف وحرية الرأي حين يقول: " إنك تختلف معي في الرأي لكنني مستعد لتقديم حياتي دفاعاً عن حقك في التعبير عن رأيك هذا بحرية".

لقد قيل بأن العنف هو التصرف كما لو كنا وحدنا في ميدان الفعل وأن الآخر لا يوجد إلا ليتقبل فعلنا، بيد أن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تحث على الاعتراف بوجود الآخر بحقه في الاختلاف لأنها أصلاً مسكونة في داخلها بالاختلاف في النظريات والمذاهب والمناهج!! وإعلاؤها من قيمة العقل ليس سوى رفض للا عقل والعنف والإلغاء وتكريس لقيم الاختلاف والتعددية التي تعد اليوم شروط الديمقراطية وقاعدة المواطنة في المجتمع المدني. بل إن الفلسفة تنشد في الواقع مواطنة كونية قوامها كونية العقل تتجاوز خصوصيات العرق والمعتقد والمجتمع.

لا تنتهي التحديات المطروحة على الفلسفة أبداً!! فهي هي قيمتها توضع من جديد اليوم موضع تساؤل بسبب تطور العلوم وتقدم التقنيات وتزايد قدرات الفكر البشري على السيطرة على الطبيعة وسر أغوارها وأسرارها، بحيث تبدو الفلسفة أفكاراً عتيقة من زمن غابر!!

الواقع أن تقدم العلم والتقنية لا يلغي الحاجة إلى الفلسفة بقدر ما يبرهن على أهميتها ويمدها بموضوعات جديدة للتفكير والتأمل لا تقل تعقيداً عن المباحث التقليدية للفلسفة، من قبيل: طبيعة الإنسان وحجم نزعاته التدميرية، خطر الفناء مع أسلحة الدمار الشامل، غائية التقدم وعلاقة الإنسان بالطبيعة على ضوء الإستنزاف الذي تتعرض له، حقوق الأجيال المستقبلية في كوكب سليم نظيف، مشكلة الهوية على ضوء الإستنساخ، أوهام المجتمع الإستهلاكي وإحباطات الفرد... وغيرها من القضايا ذات البعد الفلسفي الواضح لتعلقها بالإنسان.

خصائص التفكير الفلسفي:

هناك مجموعة من الخصائص التي يكاد يجمع عليها جل الفلاسفة إن لم نقل كلهم، وفيما يلي سنعرض لبعضها:

أ- الشمولية: والمراد بها دراسة الكليات لا الجزئيات، أي الاهتمام بما هو شمولي عام والابتعاد عن الحالات الفردية المعزولة في الزمان والمكان، فإذا كان الجيولوجي يبحث في أصل تكون جبل أو نهر ما فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون ككل لا في أصل جزء منه.

ب- النسقية: وهي من جهة التنظيم والترتيب المنهجي المحكم للقضايا والإشكاليات والأفكار، ومن جهة ثانية الاتساق وعدم التناقض مع الذات.

ج- الصرامة المنطقية: وتتمثل في التدرج في عرض الأفكار على شكل سلسلة مترابطة الحلقات يتم فيها الانتقال من البسيط إلى المركب ومن السهل إلى الصعب ومن المعلوم إلى المجهول، ثم استخلاص النتائج المترتبة عنها وتبريرها منطقاً بأن يكون الحجاج المقدم عنها حجاجاً عقلياً مقبولاً ومقنعاً.

د- الموقف النقدي: ويقصد به إعادة النظر الدائمة في القضايا والأفكار والقيم القديمة السائدة حول موضوع ما. وفي هذا يقول سقراط بأن الخطاب الفلسفي (يبحث على الإزعاج ويوقظ من النعاس العميق) ويضيف برتراند راسل (1872-1970) بأن الفلسفة (قادرة على اقتراح إمكانيات عديدة توسع آفاق فكرنا وتحرر أفكارنا من سلطان العادة الطاغية... وتزيل التزمت) وذلك باعتماد الشك المنهجي في كل شيء من أجل الوصول إلى اليقين، مع الإيمان بأن الحقيقة -التي تنشدها كل فلسفة - ليست مطلقة بل هي نسبية دوماً. ولذا نجد أنه ليس هناك من فيلسوف لم ينتقد سابقه أو معاصريه وليس هناك من فيلسوف لم ينتقد من معاصريه أو لاحقيه، وبهذا المعنى تكون الفلسفة عبارة عن حوار انتقادي.

هـ- التساؤل المستمر: وهو في الوقت ذاته نتيجة للموقف النقدي وسبب له، إذ أنه كما يقول ياسبرز «الأسئلة في الفلسفة أكثر أهمية من الأجوبة، وكل جواب يصبح بدوره سؤالاً جديداً». فالفيلسوف الحق هو الذي يبتدئ بسؤال وينتهي إلى علامة استفهام، وبين هذا وتلك يقترح الحلول والأجوبة الممكنة ويبررها وينتقد غيرها ويعلل ذلك بطرق مبرهن عليها...

و- الاهتمام بقضايا الإنسان: وذلك بالبحث فيه من حيث أصله وطبيعته ووظيفته ومصيره ومختلف علاقاته مع نفسه والآخرين ومع الطبيعة ومع الله، ولهذا كانت رسالة الفلسفة هي الحرص على قيمة الإنسان كل إنسان أياً كان. وفي هذا يقول هيجل (إن الدفاع عن الفلسفة هو دفاع عن الإنسان).

علاوة على ما سبق يمكن أن نضيف بأن الفلسفة إيمان قوي بالحرية في القول والفعل (الديمقراطية)، واحترام لا مشروط للرأي الآخر في الوجود (التسامح)، ونبذ لكل

أصناف التسلط والعنف (التحرر). يقول فولتير (1694-1778) ، (مهما اختلفت معك سادافع عنك إلى آخر رمق في حياتي حتى تعبر عن رأيك بكل حرية) .

وإذا عدنا إلى نشأة الفلسفة كنسق فكري إشكالي نقدي وكصورة للعالم نجد بأن مكان ميلادها كان هو بلاد اليونان وزمانه كان هو القرن السادس (ق ب) ، ولهذا ذهب المتعصبون للغرب أمثال هوسرل (1859-1938) إلى أنها "علم يوناني" ، ولكن هذا الزعم يجب ألا ينسبنا بأن الأقوام الشرقية القديمة كالبابليين والآشوريين والهنود والصينيين والفرس والفرعنة قد كانت لهم أفكار ومواقف وتصورات وأطروحات ذات نفحة ميتافيزيقية وصبغة فلسفية حول الإنسان والعالم والله.

عندما نتساءل عن خصائص التفكير الفلسفي أو التفلسف أو فعل الفلسفة ، فإننا لا محالة نفترض مسبقاً أن الفلسفة هي تفلسف أي استدلال و ليس معرفة من جهة ، ومن جهة أخرى نفترض أن هناك أنواع من التفكير غير التفكير الفلسفي ، إذ يمكننا الحديث عن تفكير ديني و تفكير سحري أو تفكير علمي أو تفكير إجتماعي أو سوسيولوجي ... أو تفكير بدائي أو ما يحلو لبعض علماء الأجناس تسميتها حديثاً بالتفكير العتيق ، و من هنا التفكير ليس خاصية للفلسفة و خاص بها وحدها ، إن التفكير خاص بمن يفكر و بكيفية التفكير ، و بحكم إن الانسان كائن يفكر فإن التفكير ظاهرة عامة خاصة بالإنسان فحسب ، فلا يمكننا القول البتة أن الحضارات التي عاصرت الحضارة الهيلينية (الاغريق) لم يسبق لها التفكير كالحضارة الفرعونية و التي سبقتها كالحضارات الشرقية و الهندية منها. ونخص الحضارة الهيلينية لأنها تحديداً الحضارة الوحيدة التي أنتجت نوعاً متميزاً من التفكير الذي لم يسبقها فيها أية حضارة أخرى وأسست له في القرن السادس ما قبل الميلاد. و هذا النوع من التفكير هو التفكير الفلسفي ، فما هي خصائص التفكير الفلسفي؟

لقد سبق لنا التوكيد عن الدافع إلى التفلسف، فبدا لنا التفلسف يتماهى في فعل الفلسفة ذاتها فلا غرابة أن نجد من جهة كانط Kant يؤكد على: أننا لا نعلم الفلسفة وإنما كيفية التفلسف والشئ نفسه عندما يقرر ابن رشد في تعريفه للفلسفة التوكيد في (فصل المقال) إلى أن (فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها)، ومن جهة أخرى الدافع إلى التفلسف هو الدهشة وحدها كما يؤكد أرسطو في مؤلفه (الميتافيزيقا)، و يرى أن الدهشة هي الاعتراف بالانسان بجهله الخاص والشعور بأن الحقيقة ليس هي ما نعرفه وما تمّ تلقينه لنا بالعرف والتقليد وإنما ما يجب على كلّ إنسان معرفته بنفسه، و ما يجب معرفته من حقيقة التفكير أي التساؤل والبحث عنها وراء المظاهر. تلك المظاهر ليست خاطئة بالضرورة، كما يقول كانط في مستهل كتابه (نقد العقل الخاص la critique de la raison pure)، من جهة ولكن صحيحة تماماً.

إن هذا يجربنا إلى تحديد خصائص التفكير الفلسفي، ويمكن الاختلاف في تحديد عددها وتنوعها ولكن يبقى الجوهر هو المطلوب كما ارتأيناه.

تحديد خصائص التفكير الفلسفي:

لكون، أن التفكير يقوم على الشك المنهجيّ أو التعليمي، التفكير لا يكون تفكيراً إلا إذا كان نقدياً. ولأن التفكير لا يبدأ إلا إذا كان الشك فإن كلّ أنواع التفكير سيكون بالضرورة نقدياً. فالشك ليس هو النفي ولا الرفض ولا الإنكار وإنما هو تعليق الحكم والتريث في إصدار الحكم إلى حين، إلى حين التحقق والتحميص والنظر، فيكون إعادة نظر من أجل المعرفة الحقّة التي سنصل إليه بتفكيرنا الخاص. إنّه بذلك خطوة منهجية لبلوغ الحقيقة و ليس رفضاً لها واستبعاد لإمكانية الوصول إليها كما هو الحال بالنسبة للتشكيكيين. إن شك التشكيكيين شك هدام وشك الفلاسفة شك بناء. إن التفكير النقدي يمنح الفكر فرصة معرفة الحقيقة والوصول إليها ويستبعد عنه شبح التعصّب

والدوغماتية أو الدوغماتية التي تحوّل ما أنتجه الفكر الانساني إلى مقدسات وأصنام يوجب عبادته ولا يمكن للفكر إعادة النظر فيها. ولهذا التفكير يضمن للفكر استقلالته ولا تكون له عليه سلطة إلا سلطة الحقيقة. ولقد عبّر عن هذا أرسطو بشكل واضح: (إنني أحب أفلاطون و لكنني أحب الحقيقة أكثر منه) ، فالحقيقة هي الحق والحق يعلو ولا يُعلا عليه - و هنا يظهر الجانب الأخلاقي المرتبط بالفعل الانساني ، و تبعاً لذلك يمكن أن نضيف خاصية ضمنية وهي أن التفكير الفلسفيّ تفكير حر وكما يلي:

— تجريدي: ينزع التفكير الفلسفي إلى دراسة مفاهيم تميّز بأنها عامة ومجردة ، ليس موضوعه الواقع المحسوس والأشياء العينية ، لذلك الأحكام الفلسفية أحكام وجوبية و ليس أحكام وجودية ، يختلف في ذلك عن التفكير العلمي الذي هو طبيعة مادية.

— كليّ: لكون التفكير الفلسفي لا يدرس الواقع المحسوس وإنما مفاهيم عامة ومجردة فهو يدرس الوجود ككل وليس أجزاء ، و لهذا يرى أرسطو : إنّه "لا علم إلا بالكليات" أي معان عامة ومجردة ، فإذا كان موضوعه الانسان فهو لا يفكر فيه ككائن بيولوجي قابل للملاحظة والاختبار التجريبي ولا يدرسه ككائن اجتماعي أو تاريخي أو نفسيّ وإنما من حيث مفاهيم كالكيونة والماهية والجوهر.

— نسقي: باعتبار أنّ موضوع التفكير الفلسفي هو مفاهيم عامة ومجردة فإن التفكير الفلسفيّ يهتم بالتفكير بشكل المحاكمات العقلية وليس من حيث مضامينها أي من حيث موافقتها للعقل وتطابق العقل فيها مع نفسه ، لذلك تجد الفلسفة ، فلسفات من حيث أن المنطلقات ليست واحدة ولهذا تجد أن نتائج التفكير ليست واحدة ومع ذلك لا تفقد مصداقيتها أمام العقل ، ومن هنا تجد نفسك أمام نتاج يظهر في شكل أنساق أو منظومات

فكرية متباينة أو متعارضة ، المعوّل في المنظومة فيه ليس الصدق وإنما الانسجام المنطقي بين المنطقات والنتائج.

الفلسفة والتجربة الشخصية:

هل يمكن أن نطمح في معرفة الفلسفة وإدراك ماهيتها بعد قراءة هذا العرض حول الفلسفة، وتاريخها، وخصائصها وأدوارها؟ يجيب كارل ياسبرز بالنفي: بالفلسفة ليست في مكان محدد يمكن الإشارة إليه وتعيينه. (إن كل فلسفة تعرف ذاتها بتحققها. أما ماهي الفلسفة، فهذا مالا يسع المرء معرفته إلا بالتجربة الشخصية. إن التجربة الشخصية وحدها ، أي خوض مغامرة التفكير الفلسفي والعودة فعلاً إلى الذات والتجرؤ على استخدام العقل ، هي التي تتيح للإنسان أن يدرك ما يمكن أن يجده في العالم من فلسفة !!) وكما يقول إيمانويل كانط: (لا يمكن تعلم الفلسفة، وإنما التفلسف) ، أو كما قال مالبرانش: (سواء قرأنا أرسطو أو ديكارت، فإنه لا ينبغي في البداية تصديق أي واحد منهما، وإنما ممارسة فعل التفكير كما مارساه أو كما كان عليهما أن يمارساه).

إن الميزة الأساسية للحياة الإنسانية هو أن البشر يعيشون بطبيعتهم في تجمعات تأخذ أشكالاً مختلفة ، الأسرة ، القبيلة ، القرية ، المدينة ، الدولة ، وهذه التجمعات تقتضي تنظيماً معيناً لهذا الاجتماع يخضع فيه الجميع لقانون يحدد العلاقة بينهم ، ينظم حياتهم ، ويساهم في تطوير نمطها ، استناداً لما تقدمه الماهية المميزة للإنسان وهي العقل والتعقل، فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على تحديد حقوقه وواجباته في ظل الحياة السياسية التي تعتبر ما هيته المميزة، وهذا النشاط العقلي المستمر الذي يمارسه الإنسان في هذه الحياة هو ما تتولد عنه تعبيراته المعبر عنها "بالفلسفة السياسية" التي هي تعبير عن النشاط العقلي

المستمر في الفاعلية والتطور، ولذلك كان لازماً علينا عندئذ تحديد طبيعة هذه الفلسفة ، وتحديد أهدافها ووظائفها بالنسبة للإنسان ، منطلقين من:

أولاً: تعريفها وموضوعها:

تعتبر الفلسفة السياسية جزءاً هاماً من التفكير الفلسفي العام، فهي التحليل النظامي والتقييم النقدي، على مستوى عال من التجريد، للجوانب المعيارية والمنهجية والميتافيزيقية للسياسة والبحث السياسي. وتهدف إلى إدراك طبيعة الحياة السياسية للمجتمعات البشرية على أساس ميزة العقل²، وقد ارتبطت الفلسفة السياسية بالفلسفة العامة، منذ نشوئهما، إذ لا يمكن في الحقيقة تحديد الزمن الذي نشأت فيه الفلسفة السياسية خارج الإطار الزمني للفلسفة ذاتها، لأن كليهما نشاط عقلي مارسه الإنسان على نفسه وعلى محيطه منذ أن وجد، وذلك لا يعني أن موضوعهما واحداً، وظاهريتهما واحدة، إذ هناك فرق بينهما من حيث الموضوعات التي يركز عليها اهتمام كل واحد منهما، لأن الفلسفة العامة تتمحور حول كل الموضوعات³؛ سواء كانت حسية، معرفية، تاريخية، أو مستقبلية، بينما موضوعات الفلسفة السياسية، تتجلى في الظواهر الحسية العينية التي يمكن أن تحددها المشاهدة في الزمان والمكان والتي تتمثل في الاجتماع البشري ، باعتباره مادة تشغل حيزاً من الوجود ، وباعتباره أيضاً مادة ديناميكية تتحرك ، وتنفعل وتنفعل ، تسعى دوماً إلى تجاوز واقعها بعد تحليله ، نظراً لطبيعتها الإنسانية ، ولذلك فإن المهتمين والمشتغلين بالفلسفة السياسية ، لا يقتصرون في مجهوداتهم وأبحاثهم على دراسة الوقائع من حيث الكشف عن قوانينها وتفسير عللها ، بل يتجاوزون ذلك إلى البحث عن ماهية

2 - د.أحمد عطية الله السعيد، المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص 333-

334.

3 - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية-المجلد 2، دار عويدات، بيروت، 2008، ص 983.

الظواهر السياسية وعن مشروعاتها ، للوقوف على الأصول والأسس التي تقوم عليها، وعن الحقيقة المتولدة منها، وتوجيه أحداثها بمقتضى ما ترسمه لها من آفاق، وما تحدده لها من معايير لتوجيه حياة المجتمع حتى يصبح فاضلاً ، أو يحاول الوصول إلى الفضيلة ، ومن ثم فإن الفيلسوف في هذا المجال من التفكير يتجاوز ما هو متعارف عليه من حقائق ووقائع ونصوص ، مضيفاً لها أفكاراً وحقائق جديدة ، أو كما يقول "جان مينو" ينحصر الآن دور الفيلسوف السياسي بعد الشرح العادي للوقائع أو للنصوص إلى الكشف عن النواقص النظرية والأخطاء المنهجية ، أي يعمل فيما وراء النظرية ، وهذا ما فعله كثير من الفلاسفة الذين اهتموا بهذه المسألة، وما بذلوه من جهد، وهو الجهد الذي يدل دائماً على تفوق العلم والمعرفة على المتعارف عليه، وإلا لما كان لتفكير الإنسان معنى، ومن هنا يمكن القول أن الفلسفة السياسية إن كانت تبحث وتهتم بالإنسان وحياته وظروفه فإنها تتجاوز تلك الظروف التي تراها دائماً أنها ليست الحقيقة، وليست الأفضل، لأنه لا توجد حقيقة ثابتة يمكن التوقف عندها، بل إن الحقيقة والأفضل إنما ينحصران في البحث الدائم والمستمر الذي لا يقف عند حد معين، وعلى هذا يبقى الفكر الإنساني في حركة دائمة تعبر عن ما هيته الإنسانية التي تتسم في أصلها وطبيعتها، بالنقص والضعف، ومن ثم فإن تلك الماهية تسعى دوماً إلى البحث عن الكمال، وهو الأمر الذي يجعل من الفلسفة السياسية، في الوقت نفسه، فلسفة معيارية تنظر إلى الحياة السياسية بما يجب أن تكون عليه، لا بما هي عليه في الواقع، مما تصبح معه الحقيقة الإنسانية ذاتها، خاضعة لهذه النظرة المعيارية، أو بعبارة أخرى فإن الحقيقة تصبح أدنى قيمة أو أقل شأنًا مما هي عليه.

في هذا المعنى فإن الأفكار المتعلقة بالفلسفة السياسية، يبدو أنها (لا تولد تلقائية في العقول الفردية، بل إن لها مركزاً منه تنشأ وتشع ويدعى لها وتقنع، والمركز هذا هو الفئة

من الأشخاص أو حتى الفرد الواحد الذي طور هذه الأفكار وعرضها بشكلها السياسي الحقيقي⁴، وفي هذه الحالة، فإننا لا نجد صعوبة في إدراك كنه المعرفة والواقع التاريخي الذي عبرت عنه الفلسفة السياسية، أي بين أفكار فيلسوف ما، والواقع التاريخي الذي عاش فيه وعبر عنه، ومن ثم يمكننا من هذه الحركة الفكرية معرفة ظروف المجتمع الذي يشكل موضوع الظاهرة السياسية في جميع أشكالها من جهة، ومن جهة أخرى يمارس من خلالها العقل معرفة ذاته من خلال وعيه الخاص، أو بعبارة أخرى فإن الفلسفة السياسية باعتبارها مجموعة الأفكار التي توظف الظواهر السياسية فإنها من هذه الرؤية هي عملية إدراك أو وعي لذاتها، كما هي عملية وعي وإدراك للواقع الذي تنبعث منه، بمعنى أنها لا تخضع إلا لسلطان نفسها، على الرغم من ارتباطها بحياة المدينة "الدولة"، وهي تلك الحياة التي لا تخضع بدورها إلا لذاتها. فالفلسفة السياسية بهذا المعنى هي تلك المعرفة التي تحقق الاتحاد، أو الوحدة بين الفلسفة باعتبارها كذلك، من جهة، وحياة المدينة من جهة أخرى، ومن هذا المنطلق فالفلسفة السياسية تضع لنفسها إطاراً شاملاً يرجع إليه، (وتتخذ التعميمات الإقليمية لنفسها مكاناً في داخله كلما اكتملت صياغتها)⁵، ومن ثم فإن طبيعة الفلسفة السياسية هي طبيعة شمولية في أصلها غير محددة بزمان أو مكان معينين.

وإذا كانت الفلسفة السياسية هي، هذا النظر العقلي الشامل، الذي يمارسه الإنسان على الوقائع السياسية التي يعيش في ظلها، فإنها من هذه الرؤية تفترض دائماً فاعلية الإرادة الإنسانية في الفعل والممارسة، شأنها في ذلك شأن ظواهر الحياة الأخرى،

4 - سير آرسنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب،

القاهرة، 1966، الجزء الأول، ص 85-92.

5 - المصدر السابق.

ولا سيما الحياة الأخلاقية المرتبطة بالسلوك وبنظام الحياة الاجتماعية المشتركة بين الأفراد⁶. فالفلسفة السياسية بهذا المفهوم هي شكل من أشكال الإدراك والفهم للنظام العام الذي تتأسس عليه حياة الأفراد والدول، رغم أن هذا النظام ما هو إلا صناعة إنسانية صنعها الإنسان لنفسه ليدل بها على فاعليته الفكرية، ولكن من الصعب أن تكون أحكام وقوانين هذه الفاعلية دقيقة، ومن ثم فهي لا تسمح بالتنبؤ العلمي الصحيح كما يحدث في العلوم الطبيعية، مثلاً، إذ أن الفلسفة السياسية تتميز بطابعها المعياري- كما سبقت الإشارة - الذي يتجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون، إن الصفة المعيارية للفلسفة السياسية، لا تعيقها عن التفكير في القيم والمقاصد والاختيارات والقرارات لبناء نظرية أو رؤية سياسية معينة، يمكن تطبيقها في الواقع الإنساني المعاش، باعتبار أن تلك الفلسفة تشكل إدراكاً وفهماً لما هو ممارس فعلاً في حياة المجتمع والدولة، بمعنى أنها تصبح هي ذاتها ضرباً من الواقع، بنسبة ما تدركه وتفهمه فيه، بسبب وعيها له، ومن هذا المفهوم، تصبح الفلسفة السياسية تعبيراً عن مصالح تلك الجماعة وزمنها التاريخي، لاستشراف مستقبلها، إذ لا توجد فلسفة سياسية لذاتها، بل هي وسيلة للأمر الذي تعبر عنه، ومن ذلك فإنها في كثير من الأحيان تعبر عن القلق والاضطراب الفكري الذي يتبع الاضطراب الحاصل في الجسم السياسي القائم سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، ومعنى آخر فإنها تعبر عن حالة اللاتوازن الذي يحصل بين الكائن والمؤثرات البيئية المحيطة به.

إن الفلسفة السياسية من هذا المنظور هي مجموعة من الأفكار تشكل في أساسها نظرية عقلية نقدية لوجودنا السياسي، ولعلاقة هذا الوجود بمحيطه، أي أنها ليست مجرد ملاحظات عابرة لما يحيط بنا، أو أنها مجرد إعطاء تبريرات واهية له، بل هي على العكس من

6 - M.D.Chenu: Saint Thomas d'Aquin et la theologie. Edit. Du Seuil. Paris. Coll. Maitres spirituels. Pp.93-94.

ذلك، عبارة عن دراسة تقوم على الطرح والعرض والنقد للمشكلات، ووسائل علاجها، على أساس بحث عميق وتحليل دقيق يفوق مجرد نظرات الإنسان العادي السطحية إلى الموضوعات المعقدة التي تعترضه، وعلى هذا يمكن القول، أن الفلسفة السياسية تعبر عن موقف نقدي، ولكنه أيضاً موقف سياسي، لأن الإنسان باعتباره حيوان سياسي هو الذي يشكل معياريته ومقياسه، ومن ثم فإن الإنسان هو الذي يعطي لكل ما نفهمه وندركه قيمة معينة نابعة من طبيعته الإنسانية. وطالما أن الموقف النقدي هنا هو الموقف السياسي، فإن مقياسه هو الإنسان السياسي ذاته، وهذا ما يؤدي إلى تحول في الظاهرة السياسية أو الواقع السياسي، الذي هو موضوع الفلسفة السياسية، ويتجاوز في إطار تاريخي معين.

وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة السياسية من طبيعتها أنها، تنتقد، وتحاكم وتدافع، وتؤسس القواعد، وترسم للفعل السياسي مساره وطريقه، فهي من هنا معيارية الهدف والقصد، ولكنها لا تتوقف عند هذا الحد، بل إنها تعود ثانية إلى نتائجها لتمحصها وتفحصها وتفهمها وتنتقدها من خلال الفعل الإنساني المجسد في الوعي التاريخي، إنها بكل وضوح، جهد فلسفي مستمر، نحاول إيصاله وإفهامه للآخرين، ونعتقد أن هذا الجهد الفلسفي المستمر قد جسده الفلاسفة السياسيون على أنفسهم، فهم دائماً ينتقدون ويقيمون ويستفيدون من بعضهم البعض، فاستطاعوا بذلك أن يؤثروا على مجرى التاريخ وحوادثه بأفكارهم من أجل السمو بالنظرية السياسية وبنائها، لتحقيق مآرب الإنسان السياسي، وحل مشكلاته⁷.

على أن الاختلاف في الرؤى بين الفلاسفة لا يشكل في اعتقادنا ظاهرة سلبية في الفكر السياسي، بل على العكس من ذلك يقود ذلك الاختلاف إلى التفكير السياسي

7 - صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985، ص11.

الفلسفي الصحيح، لأنه يعبر عن وقائع معاشة مرتبطة بحياة الإنسان ومشكلاته اليومية، ولذلك كان ينبغي الاستناد على المنهج التجريبي في دراسة ظواهر الفلسفة السياسية لأننا سوف: (يتبين لنا أن الحقيقة قابلة للتغيير بحسب الملاحظة العلمية، وسوف لا يرى الفيلسوف السياسي في اختلاف الرأي مثار للعداء ذلك لأن الحقيقة يمكن أن تختلف دائماً بحسب التجارب التي يمر بها الإنسان، ومن هنا قد يكون للرأي المعارض قيمته ومبرراته ما دام لكل أن يقول بحسب ما تنتهي إليه تجاربه).

ومما سبق يبدو أن النشاط الفكري السياسي للإنسان قد ظهر منذ أن اجتمع الإنسان مع غيره من البشر، وما دام الاجتماع في أغلب النظريات والآراء الفلسفية والفكرية طبيعي، فإن الفلسفة السياسية هي طبيعية في الوجود الإنساني، وعلى هذا الأساس فإن للسياسة تأثير على حياة كل فرد من أفراد الجماعة البشرية، سواء شارك في مجريات الحياة السياسية أم لم يشارك، وذلك لأن كل تجمع بشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره، وتحقق العلاقات المتبادلة بين أعضائه، وتضمن لأولئك الأعضاء السلطة والقوة التي تردع اعتداءات بعضهم عن بعضهم وتفض النزاعات والخصومات التي تقع بينهم، وتحميهم من كل اعتداء خارجي، ومن ثم فإن البعد السياسي للوجود الإنساني، أكثر أبعاده أهمية.

إن جهد الإنسان في الفلسفة السياسية يعد جهداً عظيماً إذ ترك لنا تراثاً ضخماً في شكل نظريات وأفكار متقاربة أحياناً ومتباعدة أحياناً أخرى، كل نظرية تدعي أنها هي المثل الأعلى الذي يمكن أن يحقق للإنسان سعادته ورفاهيته وقد توزعت تلك النظريات في تيارين أساسيين: تيار اعتمد الواقع الاجتماعي المعاش واتخذة كنقطة أساسية في بناء أفكاره، وتيار آخر اعتمد الفكر المجرد كنقطة انطلاق دون الاستناد إلى الواقع.

ثانياً: الفلسفة السياسية بين النظرية والتطبيق:

إذا كانت الفلسفة السياسية - كما سبقت الإشارة - جهد فلسفي مستمر، فإن هذا الجهد يتجه دائماً إلى فهم الوقائع والظواهر السياسية، للتعرف على أحداثها ومؤسساتها، حتى تصبح ذات معنى ومدلول بالنسبة للإنسان، ومن ثم فإن الفلسفة السياسية تعكف دائماً على تجربة الأحداث من زاوية معينة، وفي وقت معين من التاريخ، تختارها وتفسرها، لكي تعود معقولة، أي أنها تكون تلك الوقائع فتحللها وتركبها، وتضعها في نسق من العلاقات بعضها مع بعض، وحين تتمكن من تحقيق ذلك فإنها تعطي لكل عنصر بالنسبة للمجموع معنى سياسياً محدداً، وأن تصهره في مفاهيم، وتنظمه في مبادئ، وتنسقه حسب نظام أسباب، وأن توحى بحقيقة.

إن الفلسفة السياسية في هذا السياق تهدف إلى تفسير الوقائع والأحداث بطريقة تعطيها توازنها ونظامها المشترك، حتى تصبح قريبة من الفهم وقابلة للتفسير العقلاني، إذ أن العقل هو الذي يعطي للأشياء معناها الصحيح والكامل، لأن الفلسفة في ذاتها هي دائماً عقلانية وعاقلة، عقلانية من حيث أنها قابلة للفهم والإفهام⁸، والفلسفة السياسية بهذا المعنى لا تهدف فقط إلى إحداث نسق فكري للظواهر التي تتعرض لها، بل إنها تنزع إلى إثارة الآخرين لقبول ما تتوصل إليه، أي أنها تجعل التطبيق قابلاً للفهم، من حيث أنها تقترح عليهم مسبقاً نمطاً معيناً لفهم الوقائع السياسية، ومن ثم فهي لا تدعوهم إلى انتماء عقلاني فحسب، بل وكذلك إلى انخراط عملي وإلى مشاركة حرة في الفعل السياسي المشترك، إذ تجعل من الواقع معقولاً قابلاً للتطبيق، لذلك كما يقول أدونيس: نحاول عبثاً

8 - أندريه لالاند، مصدر سابق، المجلد الثالث، ص 1159.

التمييز في الفلسفة السياسية بين النظرية والتطبيق، وعبثاً نتساءل ما إذا كان الجيد نظرياً هو أيضاً جيد عملياً؟⁹

من هنا فليس من السهولة يمكن أن نفصل الفلسفة السياسية عن الواقع الثقافي والحضاري الذي نشأت فيه، والذي ساهم بدوره في نموها وتطورها، وكما ساهمت هي أيضاً بدورها في ازدهاره وإثرائه، إذ لا يمكن لأي فيلسوف أن يعزل عن الأفكار المعنوية والعلمية لزمانه وعصره، وعن التطور الحاصل في الفنون والعلوم، والتكنولوجيا في مجتمعه، غير أن الفلسفة السياسية في نظريتها وتطبيقها من حيث الممارسة والاستخدام تخضع للطبيعة الإنسانية والتي تختلف من شخص لآخر بحسب تقدير كل واحد منهما للمواقف والأحداث التي تصادفه في حياته السياسية سواء الخاصة أو العامة التي لها صلة بالمجتمع السياسي الذي يتواجد فيه، ومن هنا تبقى الفلسفة السياسية معيارية ومتغيرة حسب الظروف التي تولدها.

والفلسفة السياسية في نهاية المطاف لا تخرج في اعتقادنا عن أحد الاحتمالين: إما أن تكون في حصادها النهائي تبريراً للأوضاع القائمة، أو أنها. رفض لهذه الأوضاع ودعوة صريحة أو ضمنية لتغييرها، بغض النظر عن منهج التغيير وأدواته، فهي نظر وعمل في آن معاً، على أن هذين الاحتمالين يبدو أن من حيث واقع الفكر السياسي أنهما مترابطتين ومتكاملتين.

9 -د عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مجلد1، ط2، ذوي القربى، قم، إيران، 1429هـ، ص136.

ثالثاً: علاقة الفلسفة السياسية بعلم السياسية:

إن كلمة سياسة مشتقة من الكلمة اليونانية (Polis)، وتعني المدينة، وما يرتبط بتنظيم هذه المدينة ومؤسساتها هو الذي يعبر عنه بالعلم، ولذلك فإن علم السياسة معناه تدبير وتنظيم شؤون المدينة " الدولة " ومؤسساتها، من خلال العلاقة بين الفرد والمجتمع التي تكونت في ظل الحياة المشتركة، والسعي الدؤوب المستمر في تحسين أحوال الإنسان والبحث عن طرق سعادتهم، وتوفير الوسائل المناسبة لذلك.

إن السياسة¹⁰ بهذا الاعتبار هي عمل موجه للإنسان ومن أجله، ومن ذلك فهي علم وفن، علم من حيث إنها معرفة، وفن من حيث أن لها معاييرها وقواعدها الآمرة والناهية، وتكاد تجمع جل المعاجم على أن السياسة أو " علم السياسة " ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلطة والإصلاح والتوجيه والتدبير في شؤون الناس والدولة، ولذلك فهناك من يعرف "علم السياسة" على أنه علم السلطة في المجموعات المركبة، أي المجموعات البشرية التي تتضمن في ذاتها عدة مجموعات بعضها متداخل في بعض، وهناك من الصعوبة بمكان التمييز بين الجماعات البسيطة، والجماعات المركبة، ويقسم المفكرون، السياسة، إلى سياسة عملية وأخرى نظرية، فالأولى تعني ممارسة الحكم لرعاية

10 - تعرف السياسة بأنها ممارسة السلطة وبواسطتها يتم تثبيت القانون من خلال وجود مجموعة من المؤسسات والأجهزة فهي إذن علم تدبير شؤون المجتمع وقد ارتبط مفهوم السياسة بالفلسفة لكونها مبحث يمكن من دراسة السلوك الكلي الذي ينظم العلاقات بين الناس وهناك تصورين فلسفيين لمفهوم السياسة التصور المثالي الذي يعتبر السياسة معرفة نظرية تتوخى بناء دولة خالية من العنف أساسها العدل والمبادئ العقلية. أما التصور العملي فإنه ينظر إلى السياسة على أنها مجموعة من الوسائل المادية التي تمكن من امتلاك السلطة والمحافظة عليها حيث لا تعتمد على الحق أو العدالة بل تلجأ إلى العنف المبرر لهذا فإن السياسة حسب التصور العملي تنفصل عن الأخلاق.

مصالح الناس اليومية وإدارة شؤونهم وأحوالهم، أما الثانية فتعني الاهتمام بأحوال الدول والحكومات¹¹.

فالساسة من هذا المعنى إجمالاً، هي فن الحكم وإدارة الأعمال المتعلقة بالدولة داخلياً وخارجياً، ولذلك يمكن القول إن السياسة رغم تعريفاتها المتعددة فإنها العلم الذي يهتم بالمبادئ التي تتكون منها الحكومات وتوجيهها في علاقاته مع المواطنين ومع سائر الدول، ومن هنا فإن لهذا العلم علاقة بالعلوم الاجتماعية، أو هو فرع منها.

وفي إطار هذه الدراسة ينبغي أن نحدد العلاقة بين "علم السياسة" و "الفلسفة السياسية" فيتضح مما سبق أن هناك علاقة جدلية بين المعرفتين، على اعتبار أن علم السياسة هو تلك المعرفة التي تهتم بدراسة المجال العملي للنظم السائدة سواء على مستوى المجتمع، أو على مستوى الدولة ومؤسساتها¹². السياسة إذن تجسيد لمجموعة من العلاقات العليا التي تتم بين الناس فيتحقق الانتقال من الاجتماع التلقائي الذي ميز المجتمعات البدائية إلى الاجتماع الدائم المتمثل في إقامة الدولة على مبدأ أو مبادئ التعاقد الاجتماعي.

وأما الفلسفة السياسية فهي تلك المعرفة التي تهتم أساساً بدراسة المجال النظري والفكري للنظام السياسي القائم وذلك من خلال نقد الظواهر السياسية السائدة والكشف عن سلبياتها¹³، باعتبار أن تلك الظواهر هي التي تشكل في الوقت نفسه موضوعاً لعلم السياسة والفلسفة السياسية، يشكل كل واحد منه فرعاً من النظرية

11 - للمزيد راجع، د. أحمد عطية الله، مصدر سابق، ص 317، 343.

12 - المصدر السابق، ص 343.

13 - نفس المصدر، ص 333.

السياسية العامة، ولذلك لا يمكن لعلم السياسية أن يستغني عن الفلسفة السياسية، أو بتعبير آخر لا يمكن فصل المعرفتين عن بعضهما بعضاً، وذلك للعلاقة الجدلية القائمة بينهما.

رابعاً:- الإصلاح والفكر الفلسفي:

لم يعرف العرب الفكر الفلسفي المنظم قبل ظهور الإسلام ولم يعرفوه بعده ، إلا أن الاختلاط بالشعوب الأخرى نتيجة التوسع الجغرافي وظهور الدولة الإسلامية قاد إلى نوع من الامتزاج الحضاري. وكان من نتائج هذا الامتزاج أن عرّف العرب الفكر الفلسفي. وهكذا ظهرت بواكير بسيطة من الفكر العربي الإسلامي متأثرة بالامتزاج الحضاري.

وظهر مفكرين (فلاسفة) عرب واتجاهات فكرية حاولت البناء على أسس إسلامية. ومن أبرز تلك الاتجاهات (المعتزلة). لقد بُنيت (الدولة العربية) على أساس إيديولوجي إسلامي. أي لا دولة من دون هذه الإيديولوجيا. ولكن في الفترة الأموية كان هناك انفصال والى حد ما بين سلطة الدولة متمثلة بالخليفة والسلطة الدينية عدا فترة خلافة عمر بن عبد العزيز. إلا أن الدولة والسلطة الدينية تعملان بتناغم كبير وكان الفكر الديني بخدمة الدولة في تعزيز سلطة الخليفة الأموي. في هذه الفترة ظهر الاعتزال في البصرة. إن ظهور نمط فكري جديد في المجتمع العربي وقتذاك يعني انه بناء سطحي بلا مؤسسات. أن تيار الاعتزال الجديد لا يمكن مقارنته بالتيارات الفكرية في الفلسفة الإغريقية أو أي اتجاه فلسفي في تلك الحضارة من حيث عمق الجذور المؤسسية العريقة.

في فترة ظهور هذا التيار الفكري كان الإسلام ليس مجرد دين بسيط بل مؤسسة كبيرة وقوية تتنازعها اتجاهات فكرية مختلفة ومصالح يسيل الدم في سبيلها، لذا فان ظهور تيار

فكري إسلامي ليس بالشيء البسيط. إنه قد يعزز مواقع سياسية معينة ويهدد مصالح سياسية أخرى. أي أنه ليس ترفاً فكرياً مُسالماً. لقد كان ظهور الاعتزال ناتج تطور طبيعي نتيجة الامتزاج الحضاري كما قلنا إضافة للنشاط الفكري السياسي القوي الذي ظهر في تلك الفترة الخصبة للحضارة الوليدة. انه لم يظهر كتيار إصلاحي مُقوّم.

لقد بقيت الدولة مفصولة عن السلطة الدينية إلى حد ما في الفترة العباسية كذلك. ومع ظهور الدولة العباسية قاد هذا الفكر نهضة علمية حضارية كبيرة ومتميزة ارتبطت بوجوده وزالت بزواله خلال العهد ذاته. لقد تعزز فكر الاعتزال نتيجة تبنيه من قبل السلطة السياسية (المأمون) وانتهى عندما حاربه السلطة السياسية (المتوكل). إن ما قاد للنهضة عاملان هما حرية الفكر وانفصال الدولة الجزئي عن السلطة الدينية. إلا أن الجذور الفلسفية الاجتماعية السطحية للاعتزال هي السبب في الزوال السريع لهذا الفكر الذي لم تعرفه المجتمعات العربية وقتذاك.

لم يستطع الفكر الحر الصمود أمام السلطة السياسية التي تبنت فكراً مغايراً. أما ما ساد بعد ذاك فكان فكراً ثقلياً قمعياً حَرَمَ الفلسفة وحارب الفلاسفة والمفكرين. ولكن لماذا ساد هذا النمط الفكري المغلق رغم عدم وجود جذور فكرية فلسفية له؟.. لقد تكونت منذ الأيام الأولى للدولة الإسلامية 14 سلطتان هما سلطة الدولة وسلطة الدين احدهما تحايي الأخرى وكلاهما تسيطران على المجتمع. لذا فإن أي فكر يستطيع خطب ود الدولة سيكتب له الازدهار والبقاء. إن الفكر المنغلق استند على طبيعة الفكر القبلي وتأكيده على

14 - نحن لا نستطيع ان نسمي الدولة في تلك الحقبة بالعربية، فأما ان نسميها كذلك ويكون العرب بذلك مجرد محتلين للبلدان التي لم تكن تنضوي تحت سيطرتهم قبل الاسلام، واما نسميها اسلامية، وهو الاصح، لاشتراك الفرس والأتراك وغيرهم في الحكم والفقه.....الخ.

احترام الخضوع للسلطة السياسية والقبول بها وبالقدر الذي خطه الله على يدها وهكذا تم احتضان الفكر القومي المنغلق من قبل كافة أممات السلطات التي مرت عبر التاريخ المظلم منذ عهد المتوكل وحتى سقوط الدولة العثمانية.

لقد قاد هذا الوضع المأساوي إلى أن ينتهي النشاط الفلسفي الإسلامي تدريجياً حاله حال النشاط العلمي.... وهكذا دخل العرب والمسلمون القرن العشرين من دون أية مؤسسة فكرية فلسفية. ومجتمعات خاملة لا تعرف سوى السلطتين الدينية والسياسية المتحالفتين¹⁵.

في الحضارة الغربية ذات الجذور الفلسفية العميقة كانت النزاعات الفكرية تُنجب أمماتاً جديدةً وتؤثر في المجتمع. لذا قاد الصراع إلى فصل الكنيسة عن الدولة وفصل الفكر الديني عن الأنماط الفكرية الأخرى. وبهذا الفصل احتفظ كل طرف بحقه في التطور والنمو، ولم تكن السلطة الغربية بحاجة للسلطة الدينية للسيطرة على المجتمع لأن السلطة السياسية كانت أساساً موجودة قبل تكون الفكر المسيحي الأوربي على العكس من الدولة الإسلامية التي تكونت على أساس ديني وبقي الفكر الديني وسيلة سيطرة لا يستغني عنها السلطان. لقد تطور الفكر الديني في الغرب وتطور الفكر العلمي وتطور الفكر السياسي والإنساني. إنها تجربة غنية قادت إلى النجاح في بناء مجتمعات دائمة التطور.

15 - المجتمعات العربية قائمة على الاعراف والتقاليد القبلية والحكومات العربية تنحى نفس الاتجاه وتخطب ود ها لأغراض التأييد السياسي والاتجاه نحو تعليم الفلسفة لجميع المستويات العمرية أمر لا يمكن أن يحدث لأنه بالنتيجة يصب في صالح المجتمع وهذا الامر لا يصح القيام به حكومياً، لان الجهل يجب أن يضل عنوانا لشعوبنا،والا..... وعليه.....لذا..... وهذا هو واجب هذه الطبقة الاجتماعية بالتحديد.

عاد الفكر الفلسفي خلال القرن العشرين للمجتمعات العربية كترف بلا جذور. وأخذت الفلسفة موقعاً أكاديمياً من دون وجود اجتماعي فعلي لها. إن النشاط الفكري الفلسفي العربي لا يعدوا أن يكون نشاطاً نخبياً أكاديمياً. أنتجت الأكاديميات العربية خلال القرن العشرين أجيالاً من المفكرين وطمح البعض من هؤلاء الفلاسفة والمفكرين إلى تأسيس خطابات فلسفية تحديثية أو إصلاحية نتيجة انفتاحهم على الفكر الغربي. إن اعتماد النمط الفكري الإسلامي السائد لا يقود إلى نمط تحديثي إلا أنه لا يعتمد العقل والتحليل أساساً. وعليه فقد جاءت طروحات التحديث الفكرية للنخبة وليس للمجتمع لان المجتمع لا يسمع ولا يعرف ما يقولون. وهناك فصل كبير بين المفكر النخبوي والسياسي. إن خطابات التحديث العربية التي تُطرح تحارب مارد جبار مُمي خلال عشرة قرون من دون مُنازع وسيطر على الفكر الاجتماعي بقبضة حديدية مطلقة ومعمونة السلطة السياسية. إن خطابات من هذا النوع لا تعدو عن كونها بيان قادم من نبي مُحدث يخاطب أناس بسطاء لا يعيرونه اهتماماً، لذا اندحرت كافة خطابات ومشاريع التحديث الفكرية العربية منذ محاولات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مروراً بالجابري وآخرين. إن النمط الفكري الفلسفي والتحليلي فكر غريب جداً عن المجتمعات العربية التي تعلمت التلقين والحفظ عن ظهر قلب دون نقاش ومُحيص، وتعمل بالتقليد، ولا ترتقي الى النظر، والاجتهاد، وهنا يكمن السر في الإصلاح.

عمق الهوة الفكرية بين المجتمعات العربية وبين المجتمعات المتطورة كبير جداً ويقاس بزمان التوقف الفكري والخمول الحضاري. إن محاولات تحديث فكر تَجَمَّد خلال قرون مُهمّة تقترب من الاستحالة. كما أن محاولة فصل الدولة عن الدين ليست بجديدة على المجتمعات العربية والإسلامية وهذا الفصل كان موجوداً بصورة شكلية لكن المهم هو

فصل الهيمنة الفكرية الدينية عن السلطة والمجتمع. تجسير (Bridging) هذه الهوة المعقدة يعتمد بصورة كبيرة على إعادة بناء الإنسان بمعنى آخر إعادة النظر في نمط التعليم الأساسي للمجتمع وبناء نمط فكري تحليلي. إن مشكلة الإصلاح هي مشكلة تربية اجتماعية وليست مؤسسية إذ أن تغير وتبديل أو تعديل المؤسسات لا يعني شيئاً.

أساليب التفكير الفلسفي:

نحن نعرف أن الإنسان هو أرقى المخلوقات وأنه الوحيد الذي يعبر عن تفكيره بأساليب متنوعة. فما معنى التفكير وما معنى الأسلوب؟

التفكير: هو مجموعة من العمليات العقلية الراقية التي يقوم بها الإنسان بهدف حل مشكلة أو تفسير موقف ، وهو خصائص بأسلوب معين (فعندما يشاهد الناس (ظاهرة معينة ، كظاهرة البرق والرعد) فإنهم يفكرون فيها ولكن ليس بأسلوب واحد، وهو، نشاط إنساني خالص له شكلان فإما إننا نفكر لنصل إلى ما يمكن أن يكون الحقيقة أو إننا نفكر لنثبت رأي في مسألة ما ويصنف أرسطو هذين الشكلين بأنهما التأمل والتروي وينتهي التأمل الناجح إلى نتيجة والتروي الناجح إلى قرار ويصف أرسطو التفكير المتأمل بأنه نظري والتفكير المتردي بأنه عملي والتفكير الإنساني خليط من الشكلين ويتم باطنياً وقصدياً ، ونظريات التفكير أما أفلاطونية أو أرسطية أو تصويرية أو صورية أو إسمية نفسية أو سلوكية ، والتفكير في الأفلاطونية حوار داخلي بكلمات تشير إلى صور وفي النظرية الأرسطية فعل عقلي حيث التفكير في شيء مشاركته في ماهيته ومن ثم كان التفكير إثراء للعقل ، وعند التصويريين هو نشاط يبرز أفكار العقل النظري ، وعند الصوريين تتابع الأحداث ترتبط به الصور العقلية بالعادات وعند النفسيين حوار نفسي وعند الترابطيين كلام مترابط يدور في الذهن يمكن أن يعلنه صاحبه كتفسير لسلوكه.

الأسلوب: هو الطريقة التي يعبر بها الإنسان عن التفكير. وتوجد أساليب متعددة للتفكير وهي تختلف: من فرد لآخر فتفكير الطفل له غير الراشد. ويمر بمراحل أخرى فتفكير الريفني غير تفكير المتحضر. ومن عصر إلى آخر فتفكير الديني في العصر الذي يغلب عليه الطابع الديني غير تفكير الإنسان في العصر الذي يغلب عليه الطابع العلمي.

أنواع أساليب التفكير الإنساني:

أولاً:- أنواع أساسية

الأسلوب الخرافي: وهو الذي يفسر الظاهرة بإرجاعها إلى أسباب غيبية وتعليقات غير منطقية ولا علمية ولذلك فهو أسلوب بدائي غير منطقي. ويوجد هذا الأسلوب عند الإنسان البدائي الذي يعجز عن إدراك الأسباب ويمكن أن يوجد هذا الأسلوب عند بعض الأفراد في المجتمعات الحديثة.

الأسلوب الديني: هو الذي يفسر الظاهرة بإرجاعها إلى قدرة الله تعالى الذي خلق العالم كله.. تلك القدرة التي تفوق قدرة الإنسان العاجز ، بصرف النظر عن نوعية دينه، وهذا الأسلوب يستتبع ازدياد إيمان الإنسان بالله وبقدرته.. مع السعي للبحث عن العلل الحقيقية (لذا فهو أسلوب إيماني).

الأسلوب الفلسفي: وهو الذي يفسر الظاهرة من مادتها بإرجاعها إلى أسبابها الأولى أو عللها البعيدة حيث يجرد الفيلسوف الظاهرة أي ينظر إليها نظرة عقلية تأملية خالصة ، ثم يربطها بغيرها من الظواهر ويبحث عن علتها الأولى، ويوجد هذا الأسلوب عند الفلاسفة الذين يحاولون تفسير أية ظاهرة تفسيراً منطقياً ومقبولاً من الناحية العقلية فهم يربطون دائماً بين

ظواهر الطبيعة ليكونوا منها حقيقة كلية شاملة، ونتيجة هذا نجد كل فيلسوف له مذهب فلسفي في تفسير الوجود يختلف عن الآخرين وكل واحد على حسب عقليته وظروفه.

الأسلوب العلمي: وهو الذي يفسر الظاهرة بعد تحليلها بإرجاعها إلى أسبابها المادية المباشرة. ولذلك فهو أسلوب تجريبي حسي جزئي. ويوجد هذا الأسلوب عند العلماء الذين يستخدمون الحواس والأجهزة والذين يجرون التجارب العملية والمختبرية حتى يمكن الوصول في النهاية إلى قانون محدد.

أشهر تعريفات الفلسفة:

التعريف الأول:

- الفلسفة هي علم المعرفة الكلية المطلوبة لذاتها.

فهي علم العلوم لأنها تدرس الحقيقة الكلية (وليست علماً جزئياً خاصاً) مثل بقية العلوم الأخرى التي تدرس الحقائق الجزئية للوجود كالصوت والضوء في الطبيعية والسلوك وغير ذلك وهذا يعنى أن الفلسفة تهتم بكل ما يثيره العقل من مشاكل كلية مثل طبيعة الوجود وما هي الإنسان مشكلة الحرية، الحقيقة واليقين والحياة والموت (وغيرها من المشكلات ذات الطابع العقلي الكلي).

ملاحظة: قد تطرّف بعض الفلاسفة القدماء. (واعتبروا هذه المعرفة الكلية مطلوبة لذاتها ومتعة عقلية للإنسان متأثرين في ذلك بظروف مجتمعاتهم (التي تغيرت بعد ذلك) على اعتبار أن ذلك أشرف ما يسعى إليه الإنسان معتمداً على التأمل العقلي دون الممارسة العملية والمنفعة الشخصية.

- والفيلسوف عندما يدرس الحقائق الكلية الموجودة (ماذا يفعل)؟. . إنه يجمعها من مادتها ثم يربطها في تسلسل منطقي له ترتيب معين ليكون منها مذهباً فلسفياً خاصاً به يفسر من خلاله مختلف ظواهر الوجود.

التعريف الثاني:

- الفلسفة هي علم المبادئ الأولى لكل ظواهر الوجود.

وهذا المعنى يقترب كثيراً من المعنى الأول (علم المعرفة الكلية) إلا أن.

1- المبادئ الأولى هي بطبيعتها كلية عامة. 2 - ذات طابع عقلي.

3- يدرسها الفيلسوف بالتأمل العقلي. وهذا التعريف يعني:

أ- أن الفيلسوف لا يقنع بقبول المبادئ القريبة والعلل المباشرة للظواهر فهذه المبادئ القريبة والعلل المباشرة مادية وتدرس بالمنهج التجريبي وبالحواس.

ب- بينما المبادئ الأولى والعلل الحقيقية البعيدة ، والأصول الأولى للظاهرة ، يكون قد حصل على اشرف المعارف وأكملها ويمكنه بذلك أن يفسر كافة الحقائق الجزئية المادية بردها إلى أصولها العقلية الأولى.

التعريف الثالث:

- الفلسفة وجهة نظر عقلية تجاه موقف ما أو ظاهرة معينة في حياة الإنسان...وهذا التعريف يعني:

1- أن الفيلسوف يدلي بوجهة نظره العقلية الخاصة في تفسير بعض ظواهر الوجود مثال: فقد يدلي الفيلسوف بوجهة نظره في ظاهرة (الخير والشر) ويؤيد وجهة نظره عن الخير

بكل الأدلة العقلية الممكنة ومعنى ذلك أن الفيلسوف ليس ملزماً بإعطائنا صورة كلية لمختلف ظواهر الوجود.

2- وقد يأتي فيلسوف غيره ويدلي بوجهة نظره الخاصة في نفس ظاهرة الخير والشر ولكن في هيئة رأي مخالف ومدعم أيضاً بالأدلة العقلية الكافية.

3- وعادة ما تكون وجهة النظر نابعة من (خبرات الفرد، حياته الخاصة، وظروف مجتمعة) وقد تؤثر أيضاً في السلوك اليومي لصاحبها الفيلسوف بطريقة مباشرة أو غير مباشرة وما بقي من موضوعات تبحثها الفلسفة في الوقت الحاضر كلها معنوية وتتفق مع المنهج التأملي العقلي.

المباحث الرئيسية (العامة) للفلسفة:

أولاً: مبحث الوجود: (الانطولوجيا)

وهو يهتم بدراسة الوجود ككل. فهو يدرس ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة أي (الميتافيزيقيا) أو

ما وراء الظواهر الجزئية ومن الموضوعات التي يدرسها الفيلسوف هنا:

1- أصل الوجود وطبيعته.

2- أصل المادة والحركة في الوجود كله... وهل هي عشوائية أم منظمة ؟

3- هل الوجود مادي أم روحي.. أم هو مزيج من المادة والروح ؟

4- ما علاقة هذا بالله تعالى ؟

ثانياً: مبحث المعرفة (الابستمولوجيا)

وهو يهتم بدراسة إمكانية معرفة الوجود وهو يرتبط بالمبحث السابق لأنه يدور حول مدى إمكانية

معرفة هذا الوجود ووسائل معرفته ومن الموضوعات التي يدرسها الفيلسوف.

1- ما هي طبيعة المعرفة الإنسانية ؟

2- هل يمكن أن تكون المعرفة كاملة... أم إنها مقصورة على ما يظهر لنا فقط دون الباطل.

3- ما هي وسائل المعرفة.. والموازنة بين الحواس والعقل والحدس وأيهما أكثر دقة.

ثالثاً: مبحث القيم (الأكسيولوجيا)

وهو يهتم بدراسة المثل العليا التي يسعى الجميع إلى تحقيقها في حياتهم. وتوجد 3 مثل أو 3 قيم أو 3

معايير يدرسها الفلاسفة من خلال 3 علوم وهي:

1- قيمة الحق (ويدرسها علم المنطق):

- الذي يبين القواعد التي يجب على الفرد إتباعها ليكون تفكيراً صحيحاً.

2- قيمة الخير (يدرسها علم الأخلاق):

- الذي يبين القواعد التي يجب على الفرد إتباعها ليكون سلوكاً طيباً.

3- قيمة الجمال (يدرسها علم الجمال)

- الذي يبين القواعد والمعايير التي يجب توافرها في أي عمل ليكون جميلاً.

المباحث الفرعية للفلسفة:

وتتمثل في فلسفات العلوم مثل:

1- فلسفة الدين: فيها يبحث الفيلسوف عن حقيقة الإيمان وأدلته العقلية (بهدف تدعيم الإيمان) دون

الاعتماد على دين معين.

2- فلسفة القانون: وفيها يبحث الفيلسوف عن الأسس العامة التي يقوم عليها القانون وعلاقته بمبادئ

الأخلاق وفكر العدالة والإلزام والحرية دون النظر لقانون دولة معينة.

3- فلسفة التاريخ: وفيها يبحث الفيلسوف عن المبادئ الأساسية التي تحكم سير الأحداث التاريخية

عامة لا يهتم بتقرير واقع التاريخ الجزئي.

4- فلسفة السياسة: وفيها يبحث الفيلسوف عن أسس العدالة وما يصلح به أحوال المجتمع الإنساني

عامة واقتراح أهمية الحريات والحقوق السياسية للفرد واقتراح القوانين التي تصلح المجتمع وتخرجه

من مآسيه التي يعيشها.

أهمية الفلسفة:

أهمية الفلسفة للفرد:

أولاً: إثارة وتعميق الوعي الفردي.

لأنها تجعل الفرد (يتعقل حياته ولا يعيشها على غلاتها) بمعنى أن دراسة الفرد للفلسفة تؤدي إلى:

1- أن يعرف ماهية نفسه. 2- ويعرف حدود ذاته. 3- ويعرف مكانته في الحياة والوجود.

وكل هذا يساعد الفرد على أن يحدد أهدافه من الحياة ويدفعه إلى تطويرها.

ثانياً:- الارتفاع بالمستوى العقلي.

1-لأن الفلسفة تعتمد على التفكير العقلي المجرد.

2- دراسة آراء الفلاسفة في المشكلات يساعد الفرد فيما بعد على حل المشكلات بطريقة سليمة.

قد ينسى الموضوعات الفلسفية التي درسها ولكن أثرها يظل باقياً ويظهر في ارتقاء عقليته وفي عوده على حل المشكلات بطريقة سليمة.

ثالثاً:- وتؤدي الفلسفة كذلك إلى تأكيد الإيمان والثقة بقدرة الله . لأن الفلسفة تهدف إلى تأسيس الإيمان على مبادئ عقلية. وهذه فائدة للفرد، لأن غالبية الناس إيمانهم طبيعي بسيط موروث وإن كان هذا الإيمان الطبيعي بالله يعتبر جانب أساسي، إلا أن هناك جانب آخر يقوم على العقل وهو الذي تقوم به الفلسفة. وتبدو الأهمية الاجتماعية للفلسفة في تغيير المجتمع وتطويره وتقديمه.

أهمية الفلسفة للمجتمع:

أن فائدة الفلسفة للمجتمع تترتب على فائدتها للفرد فبما أن الفلسفة تؤدي إلى الارتفاع بالمستوى العقلي للأفراد فإن هذا يؤدي إلى الارتقاء بالمجتمع ككل ، من خلال كشف مشكلات المجتمع لأن الأفراد سيعرفون حقوقهم وواجباتهم. ومن ثم سيتعاونون مع الدولة في تنظيم شؤون حياتهم. والنتيجة تقدم المجتمع ورفقه.

كما أن الفلسفة تحدد أيديولوجية المجتمع: والأيديولوجية هي: الإطار الفكري أو مجموعة المبادئ النظرية التي تنظم حياة الناس والعمل الوطني في المجتمع. فسلوك الناس

لا يمكن أن يسير عشوائياً وإنما يقوم على أسس فكرية منظمة. والفلسفة هي المسؤولة عن تحديد هذه المبادئ التي يسير عليها سلوك المواطنين ونشاط الناس الاقتصادي.. والاجتماعي.. والسياسي... والقانوني... إلخ.

الفلسفة والمجتمع العالمي:

لكي نعرف أهمية الفلسفة للمجتمع العالمي يجب أن نعرف أولاً الظروف التي جعلت للفلسفة

الأهمية ، والتي لا تقل قيمة عن أهميتها (الفردية) و(الاجتماعية) السابقة.

1- خوض المجتمع العالمي في القرن العشرين لحربين عالميتين.

2- التهديد بحرب عالمية نووية ثالثة وما ينتج عن ذلك من أضرار.

3- ظاهرة الانقسام إلى معسكرات وتكتلات متخاصمة.

في ظل تلك الظروف لم يصبح (رجال الحكم والسياسة وحدهم) المهتمين بالدعوة إلى إقرار السلام

بل شاركهم في ذلك رجال الفكر عامة (والفلاسفة خاصة) ووجه الفلاسفة المعاصرون فلسفتهم للدعوة

إلى السلام العالمي على اعتبار أن الفيلسوف هو عضو في أحد المجتمعات في العالم.

1- في القرن 18 (كانط الألماني)

أ - دعا إلى تأسيس هيئة متحدة للأمم العالم تعمل على التعاون بين الأمم وحل المشكلات سلمياً.

ب - كانت آرائه في كتاب (مشروع للسلام الدائم) والتي تحقق منها الكثير في القرن العشرين.

2- في الوقت الحاضر: (1) كارل ياسبرز الألماني- دعا إلى الحد من التهديد بالخطر النووي لأن هذا يولد الخوف والقلق والاضطراب في السلوك والعمل كما يؤدي إلى تقييد الحرية ولذلك فهو يقول (عندما أخاف أفقد حريتي).

(2) (برتراند رسل) الإنجليزي- ندد بالخطر النفسي والاجتماعي للتهديد بالقنبلة النووية. فأقام محكمة رمزية للسلام العالمي وحاكم فيها هو وزملائه الفلاسفة من أسماهم (مجرمي الحرب) ، كما هاجم سياسة بلاده الاستعمارية ورأى أن السلام العالمي لن يتحقق إلا بحرية الشعوب وليس باستعمارهم.

(3) (جان بول سارتر) الفرنسي - ربط دعوته للسلام بفلسفته في الحرية الفردية لأن (السلام هو الحرية) وكان أول ثائر على فرنسا. ولذلك كانت جهوده وزملائه من عوامل إجبار فرنسا على فتح الحرية والاستقلال للجزائر.

خامساً:- الدين:

نظام اجتماعي يقوم على وجود موجود أو أكثر أو قوى فوق الطبيعة ويبين العلاقات بين الناس وتلك الموجودات وتحت أي ثقافة معينة تتشكل هذه الفكرة لتصبح نمطاً من أنماط اجتماعية أو تنظيمياً اجتماعياً ومثل هذه الأنماط أو النظم تصبح معروفة باسم الدين¹⁶. كما يعرفه علماء اجتماع آخرون بأنه (مثابة جهاز أو منظومة من الرموز المقدسة)¹⁷.

16 - د. علي صبيح التميمي، الدور السياسي للمؤسسة الدينية في العراق، دار أمجد، الاردن، 2016، ط1، ص14.

17 - د. علي صبيح التميمي، المقدس في المعتقدات الدينية، دار أمجد، الاردن، 2016، ط1، ص165.

: اميل دوركهايم، الاشكال الاولى للحياة الدينية، ترجمة حسن انيس، الانجلو مصرية، القاهرة ، 1966، ط1.

وهناك علماء اجتماع تحدثوا بدورهم عن الخدمات والمعطيات الاجتماعية للدين دون أن يروا في الدين عنصر خداع وسبب في تخلف المجتمع على عكس آراء كارل ماركس الذي يرى أن الدين إيديولوجية كاذبة . إن الدين يمثل عامل توحيد وانسجام بين أفراد المجتمع، فالدين عنصر اجتماعي بحث ولا معنى للدين بدون مؤسسة دينية . وتعريف الدين غير ضروري لإيجاد الإيمان والاعتقاد به فمثل هذا الإيمان حاصل مسبقاً ولكنه مهم بالنسبة للبحث .

إن المظاهر الدينية تتجلى عادة بالآداب والمناسك والشعائر التي يلتزم بها المتدينون، إلا أن ذلك لا يعني أنها كافية لإبراز تعريف الدين فهناك من ركز في تعريفه على الماورائيات ومنهم من ركز على عناصر اجتماعية ودنيوية لأن كل عمل ديني يمكن أن يعد عبادة بالمعنى الأعم .

إن تطور العلوم والمعارف وتنامي المتطلبات المادية والمعنوية لحياة الإنسان أفرز تعقيداً إضافياً في العلاقات الاجتماعية وبالتالي نشأت أحكام ومسائل شرعية جديدة، ما أفضى بالتدرج إلى خلق ظاهرة التخصص، ومن هنا ظهر تلقائياً أفراد جدد أوقفوا حياتهم من أجل تعلّم الدين وتعليمه ذلك أن الإحاطة بالمسائل الشرعية الضرورية لم يعد ميسراً للجميع على غرار ما كان معمولاً به بالماضي البعيد، لذا ظهر أشخاص أخصائيين في مجال العلوم الدينية يقال لهم (علماء الدين).

وهنا يحتاج التدين إلى التعقل في مسألة إتباع الزعامات، والقيادات الدينية والاجتماعية، فالفرد ليس معذوراً في تسليم كيانه، وأمور دينه، لأي أحد، ما لم يحرز عدالته

واستقامته، وحتى العالم العادل، لا يصح إتباعه بعين مغمضة وثقة عمياء ما دام ليس معصوماً، ومعرضاً للانحراف والخطأ¹⁸.

وعالم الدين محكوم بمبادئ الدين، وضوابط العقل، فينبغي أن تقوم آراءه ومواقفه على ضوء ذلك، ولا يصح إتباعه وطاعته فيما يخالف الدين، ويتنافى مع العقل.

إن بعض المتدينين قد تبهرهم شخصية عالم ما، ويبالغون في تقديسه، فيرسلون قوله إرسال المسلمات، دون وعي أو تفكير، وهذا خلاف توجيهات الدين.. لذا على الفرد أن يتحلى بالبصيرة والوعي ليكون خبيراً مميزاً بين الصحيح والخطأ على ضوء مبادئ الدين والعقل.

ففي المعتقدات الأساسية للدين يكون العقل هو المرجع، وعبر النظر والفكر يتوصل الفرد إلى الإيمان بأصول الدين، ويرى أكثر العلماء المحققين وجوب التزام العقيدة عن طريق العقل لا النقل والتقليد، بل ادّعى العلامة الحلي الإجماع على ذلك فقال: (أجمع العلماء على وجوب معرفة الله، وصفاته الثبوتية، وما يصح عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة، والإمامة، والمعاد، بالدليل لا بالتقليد)¹⁹.

إن الدين هو شعور ينبثق من وعي الإنسان ومعرفته بنفسه.. يدعو الإنسان إلى الكمال عن طريق تقديس القيم السامية من قبيل: الجمال والخير والبصيرة والإبداع والإرادة والحرية والمعرفة والكمال والهداية والعزة والعدالة والحق، ومناهضة الظلم والجهل والضعف والذل.. وتجتمع كل هذه القيم في إطار التوحيد الذي يعد أكثر الأطر الدينية شمولاً.

18 - المصدر السابق.

19 - علي صبيح التميمي، الدور السياسي للمؤسسة الدينية، مصدر سابق، ص19.

الدولة

تعتبر الدولة تنظيمًا مستقلاً يتميز باستقرار نسبي وظيفته تسيير حياة المجتمع وضمان اشتغاله على نحو منسجم وتتجسد في مجموعة من المؤسسات الإدارية، القانونية، الاقتصادية، السياسية، التي تتطابق مع متطلبات الناس وتعتبر الدولة عن جميع المواطنين ويعتبر وجودها ضرورياً لتنظيم المجتمع والسهر على تحقيق الأمن والسلم داخلياً وخارجياً، فما هي الأسس التي تبنى عليها مشروعية سلطة الدولة؟ وما هي غاياتها القصوى؟ وهل تتأسس على سلطتها على القانون أم على العنف؟

مشروعية الدولة وغاياتها:

ما هي أسس مشروعية سلطة الدولة؟

موقف ماكس فيبر (مشروعية سلطة الدولة):

يعتبر فيبر أن ممارسة الدولة لسلطتها تهدف إلى تحقيق الهيمنة، وتتأسس هيمنة الدولة في المجتمع على مشروعية سلطتها التي تستمد منها أحقيتها في تسيير شؤون المجتمع نظراً للتلازم بين السلطة والمجتمع فلا وجود لمجتمع بدون سلطة تعمل على تنظيم العلاقات بين أفراده ولهذا فهناك ثلاث أسس لمشروعية سلطة الدولة: السلطة التي تستمد مشروعيتها من التقاليد والعادات وتسمى سلطة الأُمس الأزلي حيث ينتقل الحكم تبعا لعادات تحترم داخل نفس الأسرة أو نفس القبيلة ، السلطة التي تستمد مشروعيتها من المزايا الشخصية لشخص ما وتسمى السلطة الكاريزمية وهي سلطة تقوم على وجود صفات خارقة ونادرة تجعل من الشخص زعيم متميز ويتفانى (الإخلاص) الرعايا في خدمة القضايا التي يدعو إليها ، السلطة القائمة على الشرعية وهي سلطة تستمد

مشروعيتها من وجود قوانين تم الاتفاق عليها كحدود للحرية المطلقة للإنسان وأساسها الامتثال للواجبات والالتزامات التي تستمد من القانون ويعتبر هذا الشكل من المشروعية مميزاً لسلطة الدولة الحديثة، ويمثل الأفراد لسلطة الدولة لمجموعة من العوامل والأسباب أهمها الخوف أو الأمل (الخوف من العقاب أو الأمل في الجزاء) وهذه النماذج الثلاث لا تجسد بشكل خالص في الواقع بل هناك تداخل بينها، تستند الدولة إذا في ممارسة سلطتها وهيمنتها على أسس مختلفة لمشروعيتها، فما الغاية من وجود الدولة؟ وكيف تعمل على تحقيقها؟.

موقف توماس هوبز:

يعتبر هوبز أن الحرية هي معطى طبيعي فطري في الإنسان فهي طموح و غايات كل الناس و الإنسان في حالة الطبيعة يمتلك الحرية المطلقة في أن يتصرف كما يشاء و أن يفعل ما يريد و لا يمكن أن يتحقق الإجماع البشري إلا إذا تخلى الإنسان عن هذه الحرية المطلقة التي يمكن أن تؤدي إلى الحرب الكل ضد الكل و النتيجة المباشرة لها هي العنف و الدمار و من أجل تجاوز هذا الوضع أوجد الناس حدوداً لحریتهم من خلال وضع قوانين و موثقی تنظم العلاقات فيما بينهم و تحد من رغباتهم و أهوائهم و الخضوع لهذه القوانين يتطلب وجود سلطة فعلية تمتلك الشرعية القانونية لتحقيق الهيمنة على الجميع و الطريقة الوحيدة و المثل في نظر توماس هوبز لوجود هذه السلطة هي التعاقد الذي يتم بموجبه تخلي كل فرد عن ما لديه من سلطة و قوة إلى مجلس واحد و رجل واحد من أجل توحيد الإرادات المتعددة تحت إرادة واحدة حيث قانون الأغلبية هو الوسيلة المعتمدة للاختيار هذه السلطة التي يجب على كل فرد أن يخضع لها و هذا لا يعني الموافقة و الإجماع فقط بل

يشكل اتحاد حقيقي يهدف إلى تحقيق الغايات القصوى للدولة التي تتمثل في تحقيق السلم و الأمن لكل المواطنين.

موقف هيجل:

يوجه هيجل نقداً للتصور التعاقدي للسلطة فالدولة في نظره ليست غايات خارجية فقط بل غاية في ذاتها لأنها تجسد الوجود الأخلاقي للأفراد و لهذا فإن وجود الدولة يتجسد بشكل مباشر في القوانين و الأعراف و بشكل غير مباشر في الوعي الذات للأفراد لأن وجود الفرد هو أن يكون عضواً في الدولة و لن تكون له حياة أخلاقية إلا داخل الدولة إنها التحقق الفعلي للإرادة الكلية فالهدف الأسمى للفرد هو تحقيق الاتحاد مع الآخرين داخل الدولة بغض النظر عن الغايات الخارجية لهذا فالدولة إذاً غاية في ذاتها لأنها تمثل روح وإرادة الشعوب وتجسد العقل الأخلاقي.

طبيعة السلطة السياسية:

ما الأجهزة التي تلجأ إليها الدولة لفرض سلطتها؟ وهل تنحصر سلطتها في هذه الأجهزة فقط؟

موقف لوي ألتوسير (الدولة مجموعة من الأجهزة):

يعتبر ألتوسير أن الحديث عن سلطة الدولة لا ينفصل عن مجموعة من الأجهزة التي تلجأ إلى استعمالها لتحقيق هيمنتها على الناس و من بين هذه الأجهزة جهازين أساسيين: الجهاز القمعي الذي يشتغل بالعنف المادي المباشر و ينتمي إلى المجال العمومي و يعتمد عليه في استعمال القوة من أجل إخضاع الناس لسلطة الدولة و يقدم أمثلة للمؤسسات التي تمثل هذا الجهاز كالشرطة، الجيش، السجون... وهذا الجهاز لا يخلو من

العنف إنه رمز للقمع الذي تمارسه الدولة على الناس و بالإضافة إلى هذا الجهاز هناك الأجهزة الإيديولوجية التي تتمثل في مجموعة من المؤسسات المشتتة و التي ينتمي أغلبها إلى المجال الخاص التي تعمل بصورة غير مباشرة على فرض سلطة الدولة و دون اللجوء إلى العنف حيث يتقبل الأفراد ما تدعو إليه هذه الأجهزة و يمكن أن تمثلها الأسرة، المدرسة، المؤسسات الدينية، الإعلام... إذن طبيعة السلطة السياسية في نظر ألتوسير تنحصر على وجود أجهزة تلجأ إليها الدولة من أجل فرض سلطتها.

موقف ميشل فوكو:

يعتبر ميشل فوكو أن السلطة ليست هي مجموعة من الأجهزة فقط بل إن السلطة غير متعالية عن المجال الذي تمارس فيه سطوتها حيث تتجسد غايتها العامة في صياغة القانون و أشكال الهيمنة الاجتماعية إنها علاقات القوة التي تمتد في الجسم الاجتماعي ككل.

الدولة بين الحق والعنف:

ما هي الوسائل التي يمكن أن تلجأ إليها الدولة من أجل فرض سلطتها وسيادتها على الجميع؟

موقف نيكولا مكيافيلي (الدولة بين القانون والقوة):

يعتبر مكيافيلي أن هناك كيفيتين مختلفتين تقوم عليهما سلطة الدولة، السلطة عن طريق القانون التي تميز الإنسان و السلطة عن طريق القوة التي تميز الحيوان و بما أن الناس لا يخضعون بتلقائية للقانون فإنه ينصح الأمير (الحاكم) باللجوء إلى الطريقة الثانية بالإضافة إلى أسلوب الإنسان حيث يبن أن الأمير ملزم بتقليد الأسد و الثعلب معاً أي

عليه أن يمتلك القوة و الخداع في نفس الوقت لأن القوة وحدها غير كافية لأنه ينصح الأمير أن يتصف بهذين الصفتين أو أن يتظاهر بامتلاكهما ثم كذلك عليه أن يتحلّى بالفضائل الإنسانية أو أن يتظاهر كذلك بامتلاكها و أن يبقى دائماً على استعداد للجوء إلى القوة ، و يعتبر مكيافيلي إذا أن الغاية تبرر الوسيلة ما دامت الغاية هي تحقيق السيادة فإن عليه أن يستعمل كل الوسائل التي تمكنه من تحقيقها، عليه أن يكون واقعياً في كيفية تدبير شؤون المجتمع و لهذا فإن استعمال القوة و الخداع ضروري، لأن الناس لا يمكن أن يخضعوا للقانون بتلقائية.

موقف جاكين روس:

ترى جاكين روس أن الدولة يجب أن تكون خالية من كل أشكال العنف و أن تركز بالأساس على الحق حيث تمارس سلطتها بالاعتماد على مبادئ العقل و القيم الإنسانية حيث تحترم دولة الحق الشخص و تسعى بضمان كرامته و إنسانيته، فالفرد في دولة الحق هو قيمة عليا و معيار أسمى لصياغة القوانين و التشريعات التي تمنع كل أنواع الاضطهاد و العنف، و الغاية من وجود الدولة إذن هي تنظيم حياة الإنسان و تهذيب قدراته الطبيعية و الحد من رغباته و ذلك عن طريق القانون الذي يتم الاتفاق عليه عن طريق التعاقد من أجل تحقيق الأمن و الاستقرار و ضمان حرية الأفراد و كرامتهم حيث يكون العنف المبرر أو المشروع وسيلة لوضع حد لكل تجاوز للقانون يمكن أن تنتج عنه الفوضى.

العنف:

العنف هو إلحاق الضرر والأذى بالآخر وقد يكون هذا الضرر مادي أو معنوي يلحق بالفرد أو الجماعة باستعمال أدوات مختلفة بدءاً بالكلام وصولاً إلى مختلف أدوات التعذيب والقمع التي أنتجتها العلوم و التكنولوجيا المعاصرة ، والعنف هو خاصية أساسية ميزت المجتمعات البشرية عبر تاريخها و تميز الحيوانات كذلك، و كلما تطورت الإنسانية إزدادت وسائل العنف فتكاً و دماراً و في المقابل فإن الإنسانية و عبر تاريخها أنتجت و طورت وسائل وآليات للحد من العنف بمختلف أشكاله فظهرت الديانات التي تدعو إلى السلم و التسامح و الإخاء و المحبة... و كذلك أفكار و ثقافات ذات نزعة أخلاقية و إنسانية و قد تجسد الجهد البشري لتأطير و تنظيم العنف بوجود مجتمع خاضع لنظام سياسي يمثله مؤسسات تحتكر العنف و تمنعه على الأفراد و الجماعات من أجل الحفاظ على تماسك المجتمع و استمراريته ، فما هي أشكال العنف؟ وما الوسائل التي تستعمل في ممارسته؟ وهل ينحصر العنف في مظاهره المختلفة والمثيرة كالحروب أم أنه يوجد على نحو خفي وكامن؟ وما الذي يجعل العنف مبرراً ومشروعاً؟ وكيف تولد العنف في التاريخ؟

أشكال العنف:

ما أشكال العنف؟ وما الوسائل التي تستعمل لممارسته؟ وما هو دور وسائل الإعلام في نشره

واستعماله؟

موقف إف ميشو (العنف الجسدي):

للعنف شكلان أساسيان العنف الرمزي والعنف الجسدي، ويعتبر هذا الأخير ميزة أساسية ميزت تاريخ البشرية حيث يمارس بأشكال و وسائل متعددة ولهذا فإن "إف ميشو" يعتبر أن أشكال العنف الجسدي متعددة تبدأ بنقص التغذية وتصل إلى الأشكال المختلفة للحروب والإبادة والاستعمار والإعدامات... وكل هذه الأشكال تميزت بأنها تؤدي إلى إلحاق الضرر الجسدي بالناس وتمارس بوسائل متعددة تتطور وتصبح أكثر فتكاً كلما تطورت التكنولوجيا فالأدوات التقليدية كانت أقل ضراوة من الوسائل المعصرة ، وتلعب وسائل الإعلام دوراً كبيراً في نشر العنف واستعماله، إنها تتحكم في السكوت عنه أو كشفه تبعاً لما ستحققه من مصلحة كما أنها تساهم في انتشاره بطريقة غير مباشرة كأفلام العنف، أخبار عن الحروب... الخ ، هناك إذاً تأثير للتقدم التقني والعلمي على استعمال العنف وكيفية تدبيره فقد أصبحت فعاليته مضاعفة وأصبح قابلاً للتحكم والحساب حسب المنفعة والمردودية حيث أنه أداة للسيطرة وإخضاع الآخرين.

موقف بورديو:

يعتبر بورديو أن ممارسة العنف لا تستعمل فيها الوسائل المادية المباشرة فقط بل هناك أشكال من العنف غير مادي الذي يقوم على إلحاق الأذى النفسي بالآخرين ويمكن أن يمارس على الشخص بموافقته وتواطئه أي أنه يتقبله ويعتبره أمراً عادياً وهذا ما يسميه بورديو بالعنف اللطيف فعندما يتقبل الإنسان مجموعة من الأفكار والمسلمات والمعتقدات المتداولة بشكل تلقائي فإنه يتقبل العنف الرمزي بطريقة غير مباشرة.

العنف في التاريخ:

كيف يؤدي الصراع الطبقي إلى تولد العنف في التاريخ البشري؟

موقف كارل ماركس (الصراع محرك التاريخ):

يعتبر كارل ماركس أن تاريخ البشرية لا يخلو من العنف فلا وجود لمرحلة تاريخية في تاريخ المجتمعات البشرية بدون عنف و هذا العنف تولد أساساً عن الصراع بين الطبقات، فالطبقات المضطهدة تدافع عن حقوقها و الطبقات المضطهدة تحاول أن تحافظ على سيطرتها و استغلالها و بهذا فقد كانوا في حالة تعارض و مواجهة دائمة فنشأة بينهم حروب و صراعات مباشرة أو غير مباشرة أدت إلى نتائج سلبية على الطرفين معاً، هكذا ففي المجتمع الإقطاعي كان الصراع بين الإقطاعيين و الأقبان حيث يقدم لنا مثلاً يوضح من خلاله الطبقيّة في المجتمع فيشير إلى أن في روما القديمة كان هناك سادة، فرسان، أقبان، عبيد... الخ ، أي هناك سلم ترانبي بين مكونات المجتمع، أما في المجتمع البرجوازي الحديث فقد ظهرت طبقات جديدة و أشكال أخرى للاضطهاد و العنف حيث الصراع بين البرجوازية و العمال فيصبح صراعاً معلناً في بعض الأحيان و خفياً في أحيان أخرى فهكذا فإن كارل ماركس يرى أن التعدد الأساسي للعنف في التاريخ البشري هو الصراع بين الطبقات التي تمتلك وسائل الإنتاج و بين من لا يمتلكونها و يمكن لهذا الصراع ألا يكون عنفاً مادياً مباشراً بل قد يكون صراع نقابي أو سياسي أو إيديولوجي.

موقف روني جيرار:

يرى روني جيرار أن الصراع لا يتأسس على المصالح الاقتصادية و السياسية فقط بل قد تكون الرغبة أو الغريزة هي أحد أسبابه المباشرة ، حيث يرى أن السبب المباشر لوجود العنف في المجتمعات هو تنافس الرغبات حيث تخضع رغبات الإنسان لقانون

المحاكاة أي أنها تتجه نحو نفس الموضوع عند مجموعة من الناس فتؤدي إلى الصراع بينهم خاصة عندما تكون رغبتهم قوية و شديدة في نفس الموضوع و لأن الناس لا يخضعون لبعضهم البعض بتلقائية مثلما هو الأمر عند الحيوانات فإن أعمال العنف التي تنتج عن هذا التنافس قد لا تنتهي خاصة عند اللجوء إلى الانتقام حيث يتم تأجيج العنف داخل الجماعة فيصبح عنفاً جماعياً و لهذا فإن الإنسان يفكر في الاستمرارية و كيفية إيقافه و الحد منه فاحتدا إلى حل مؤقت عن طريق نقل العداء إلى ضحية واحدة ترمز إلى هذه الرغبات المتنافسة و تكون موضوع كراهية جماعية حيث تضفي عليها صيغة العدو من طرف جميع الأطراف المتعارضة و هكذا يتم الحد من العنف فيما بينهم.

العنف والمشروعية:

هل يمكن الحديث عن عنف مشروع؟ وما أساس مشروعيته؟

موقف ماكس فيبر (الدولة واحتكار العنف المادي المشروع):

يعتبر فيبر أن الخاصية المميزة لسلطة الدولة هي العنف و لا وجود لدولة خالية من العنف إن العنف هو الأداة الأساسية التي تحد من الفوضى و تحقق الاستقرار في المجتمع و لهذا يعتبر وسيلة عادية للقضاء على كل أشكال الصراع بين الطبقات الاجتماعية فالدولة لها حق في احتكار و استخدام العنف المادي و لا يمكن أن تمارس جماعة بشرية أو فرد ما العنف إلا عندما تسمح به الدولة لأنها المصدر الوحيد للحق في ممارسة العنف فسيطرت الدولة على مكونات المجتمع تحقق من خلال العنف المادي المشروع و وجودها رهين بتحقيق الهيمنة عن طريق العنف المبرر و التعاقد الاجتماعي يتضمن عدم تنازل أشخاص للدولة عن الحق في استعمال العنف ، لكن في إطار القانون و لأجل خدمة المصلحة العامة.

موقف غاندي:

يرى غاندي بأن العنف لا يولد إلا عنفاً مضاداً وتنتأجه سلبية دائماً لأنه يؤدي إلى الدمار وعدم استقرار المجتمع ولا يمكن لأي كيان سياسي أن يتأسس على العنف لأن العنف يشير في نظره إلى الحقد وسوء النية ولهذا يجب التعامل مع الآخرين انطلاقاً من مبدأ إنساني أخلاقي هو لا عنف وبديل أن تقوم سلطة الدولة على العنف يمكن أن تقوم على القانون والعدالة والتحرر والتواصل فالعنف هو نظام ضد الشر والكرهية وضد تدمير الإنسان للإنسان ولهذا لا يمكن اعتباره استسلاماً أو خضوعاً لأنه يؤدي إلى تحقيق نتائج إيجابية ويعمل على ترسيخ القيم الأخلاقية كالمحبة والصداقة ، أما العنف فلا إيجابية له ولا يمكن أن يكون مشروعاً بل يظل دائماً سلبياً ويعبر عن الجانب الحيواني بالإنسان.

الحق والعدالة:

يدل لفظ العدالة في استعماله اليومي على احترام حقوق الغير والخضوع لمقتضيات القانون و كل ما هو قانوني يعتبر عادلاً لعامة الناس، والعدالة كمفهوم فلسفي تدل على صفة كل ما هو عادل وما يحقق الإنصاف والمساواة بين الناس حيث ترتبط بمجموعة من المبادئ والقواعد الأخلاقية التي يعتمد عليها في تنظيم العلاقات بين الناس داخل مجتمع ما ، وللعادلة بعدين بعد معياري أخلاقي يتمثل في كونها فضيلة فرضية يتطلب كل الناس إلى بلوغها أما البعد الثاني فهو البعد الموضوعي أو الخارجي التي تمثله مختلف المؤسسات التشريعية والقانونية التي وجدت من أجل فرض النظام داخل المجتمع أما الحق يرتبط لغوياً باليقين والثبات وارتباط هذا المفهوم بالمجال المعرفة والسياسة هو ما أعطاه مكانة بالفلسفة حيث يعتبر قاعدة قانونية أو معياراً أخلاقياً فيكون بذلك قيمة أخلاقية عقلية تؤسس لعلاقات الأفراد داخل مجتمع منظم فهو لا يستمد قوته إلا من القوانين التي

تجسده، لذلك فإن العدالة هي تجسيد للحق وتعبير عنه ولا يمكن أن يتحقق الحق إلا داخل المساواة أي خضوع الجميع لنفس القوانين وهذا ما يجعل العدالة تستمد قوتها الإلزامية من أمرين أساسيين هما المؤسسات القانونية أو الواجب الأخلاقي. فعلى أي أساس يقوم الحق؟ وما علاقته بمفهوم العدالة؟ هل للعدالة علاقة بالحق الطبيعي أو بالحق الوضعي؟ هل تحقق العدالة بوجود القانون فقط؟ وهل بإمكان العدالة إنصاف جميع أفراد المجتمع؟.

الحق الطبيعي والحق الوضعي:

الحق الطبيعي: هو مفهوم يطلق على مجموع الحقوق التي يجب أن يتمتع بها الإنسان باعتباره كائن عاقل أي الحقوق التي تتأسس على الطبيعة الإنسانية الحق في الحياة مثلاً.

الحق الوضعي: يعبر عن مجموع القوانين التي تم وضعها انطلاقاً من اعتبارات واقعية حيث يمكن أن تتغير كلما تغيرت معطيات الواقع.

موقف توماس هوبز (الحق الطبيعي):

يعتبر توماس هوبز أن العدالة لا يمكن أن تتأسس على الحق الطبيعي فقط بل لابد من تعديل هذا الحق لكي يصبح ملائماً لمبادئ العقل من خلال وضع حدود تمنع الإنسان من التصرف بحرية مطلقة وفق ما يمتلك من قدرة، فالحق الطبيعي يمنح للإنسان الحرية المطلقة في أن يتصرف كما يشاء دون وجود القيود والعوائق، فليس هناك ما يعيق قدرات الإنسان في سعيه إلى تحقيق ما يريد وما يطمح إليه، هذه الحالة يمكن أن تؤدي إلى تدمير الإنسان الناتج عن حالة الحرب المزرية ولهذا فتحقيق العدالة يتطلب تعديل الحق الطبيعي وهذا ما اهتدى إليه العقل البشري عندما اعتمد على مبادئه من أجل وضع

القانون الطبيعي أو مبدأ أو قاعدة عامة يتم من خلالها منع كل ما يؤدي إلى تدمير الإنسان والقضاء على نوعه، لأن القانون هو إلزام يفرض على الإنسان ما يجب فعله وما لا يجب فعله، أما الحق فيدل على الحرية في القيام بفعل أو عدم القيام به، هذا القانون الطبيعي الملزم سيؤدي بالإنسان إلى تحقيق الاستقرار من خلال وضع الحدود التي تقن الفعل البشري وتمنعه من استغلال الآخر والسيطرة عليه حيث تتأسس حياته على قوة الحق بذل حق القوة. تتحقق العدالة في نظر هوبز إذاً انطلاقاً من القانون الطبيعي حيث اكتشف العقل الإنساني ضرورة التنازل عن الحرية المطلقة من أجل التعايش وتحقيق الأمن والسلم بالطبيعة لا تؤسس الحق بل العقل هو الذي يقوم بتعديل وتصحيح حالة الطبيعة من أجل تحقيق العدالة.

موقف جون جاك روسو:

يشير روسو في هذا الصدد إلى ضرورة التمييز بين حالة الطبيعة وحالة التمدن ففي حالة الطبيعة لا تسود إلا الحقوق الأنانية التي تعتمد على القوة ولهذا فإن حالة التمدن تتطلب التوقف عن استعمال القوة وضرورة تعديلها وتحويلها إلى واجبات والتزامات تؤدي إلى تنظيم العلاقات في ما بين الناس وتضمن حقوق الكل وتؤدي إلى القضاء على كل الأفعال التي تعبر عن أنانية الإنسان ولهذا فإن الحق في نظره لا يجب أن يتأسس على أي اعتبارات كيف ما كان نوعها ما عدا مبادئ العقل التي يبنّي عليها عقد الاتفاقات وسن القوانين التي تؤدي إلى تحقيق العدالة بين الناس فما علاقة العدالة بالحق؟ وهل يعتبر الحق أساساً لها أم أن العدالة هي أساس الحق؟

العدالة كأساس للحق:

موقف أرسطو (العدالة أساس الفضيلة):

يعتبر أرسطو أن العدالة هي أساس الفضيلة فجميع القيم الأخلاقية والمبادئ الإنسانية تتطلب أن يكون الإنسان عادلاً، و يعرف العدالة بأنها تصرف داخل حدود القانون فهي تقابل الظلم، والظلم في نظره تجاوز للقانون وحيازة لأكثر من حق الفرد والإنسان الظالم لا تهمة سوى مصلحته التي يطمح إلى تحقيقها وحتى إن أدى الأمر إلى استعمال وسائل غير أخلاقية، أما العدل فإنه يشير إلى تحقيق المساواة وفق ما يمليه القانون، فكل الأفعال التي يسمح القانون بالقيام بها تعتبر أفعالاً عادلة فالفعل العادل هو فعل يطلب منه تحقيق الحماية للجماعة السياسية التي ينتمي إليها من قام بهذا الفعل لأنه فعل يؤدي إلى تماسكها و تضامنها وهذا ما يجعل العدالة فضيلة، ولهذا فإن أرسطو يعطي للعدالة معنيين معنى عام حيث تشير أعظم الفضائل الإنسانية ومعنى خاص حيث تدل العدالة على الفعل أو السلوك الذي يحقق المساواة والإنصاف من خلال الخضوع للقوانين والتشريعات هكذا إذا تتحقق العدالة في نظر أرسطو عندما يلتزم الإنسان ويخضع للقانون لكن هل يمكن أن يكون القانون دائماً عادلاً؟

موقف شيشرون:

يجيب شيشرون عن السؤال السالف الذكر بالقول إن المؤسسات والقوانين التشريعات لا يمكن أن تكون دائماً أساساً للحق ولا تستطيع أن تحقق العدالة في بعدها المثالي نظر لوجود قوانين جائزة ولهذا يجب البحث عن أساس العدالة في الطبيعة الخيرة للإنسان التي تتمثل في حب الخير للإنسان والتعامل معهم على أساس الحق والمساواة.

العدالة بين الإنصاف والمساواة:

موقف أفلاطون (العدالة انسجام):

إن الحديث عن العدالة لا يمكن أن ينفصل عن المساواة بين الناس حيث تؤدي القوانين العادلة إلى تحقيق المساواة للجميع بغض النظر عن التفاوتات القائمة بينهم كيف ما كان نوعها فهل بإمكان العدالة إنصاف الجميع؟

يرى أفلاطون أن الدولة يجب أن تتأسس على العدالة ولا تتحقق هذه الأخيرة إلا عندما يؤدي كل مواطن دوره الذي حددته له الطبيعة وينصرف إلى شؤونه دون أن يتدخل في شؤون غيره ، فالعدالة هي التي تحقق الكمال المدينة الدولة ولذلك فهي من أعظم الفضائل بل إنها فضيلة مزدوجة تتحقق بالنسبة للفرد عندما تنسجم قواه الشهوانية مع قواه العاقلة (التوازن)، وتتحقق كذلك بالنسبة للمجتمع عندما يتمكن كل فرد من القيام بالوظيفة التي أهلتها لها الطبيعة ومنحته الخصائص والمميزات التي تمكنه من أدائها على أحسن وجه و دون أن يتدخل في شؤون الآخرين فالعدالة إذاً انسجام بين القوى المتعارضة في المجتمع وكذلك انسجام بين القوى المتعارضة في الفرد.

موقف ماركس شيلير:

إن العدالة في نظر شيلير لا تعني المساواة المطلقة و لا تتعارض مع التفاوت كيف ما كان نوعه سواء كان فكري أو اجتماعي أو اقتصادي فالمساواة المطلقة في نظره لا تراعي فوارق بين الأفراد التي تتعلق بمؤهلات مختلفة فالعدالة يجب أن تتأسس على مراعاة الاختلاف بين الناس و المطالبة بالمساواة بينهم ظلم لأنها تجسد الرغبة لدفينة في التقليل من قدر المتميزين فهو ينتقد ما يسميه بالأخلاقيات الحديثة التي تؤكد على ضرورة المساواة بين الناس و يوضح أن المساواة المطلقة نابعة من الحقد و الكراهية التي يكنها الضعفاء

للأقوياء و هذا ما جعله يطالب بالأخلاق الموضوعية التي تؤكد على ضرورة وجود الفوارق بين الناس.

وأخيراً نود أن نبين بأنه سيصدر جزء ثان لهذا الكتاب بعنوان (نظرية اضمحلال الدولة في الفلسفة الاشتراكية) والذي يتطرق أيضاً الى الفلسفة الإسلامية المعاصرة أما نظرية ولاية الفقيه العامة والمحددة وفلسفة العولمة المعاصرة ونظرية نهاية الكون فسنفرد لها كتاباً مستقلاً.

الدولة

في الفلسفة السياسية اليونانية

لقد كانت الحياة السياسية اليونانية تتشكل فيما يعرف بـ"المدينة" وهي تضاهي ما يعرف اليوم بـ"الدولة" وكانت تلك المدينة تمثل مجتمعاً سياسياً متكاملًا، يشتمل على كل النشاطات التي تتحدد في ضوئها الحياة السياسية في أثينا، وقد استمر هذا الترادف بين "المدينة" و "الدولة" حتى انتهى عصر اليونان المجيد، وكانت المدينة اليونانية هي التي تمثل الإرادة السياسية الموحدة للمجتمع اليوناني، وذلك لما كانت تشتمل عليه من مؤسسات وهياكل، وعرفت الحياة السياسية حينئذ، كثيرًا من المفاهيم السياسية المتداولة اليوم كالمساواة السياسية، والحرية السياسية، وفكرة القومية كرباط روحي بين أفراد الشعب اليوناني داخل المدينة "الدولة"²⁰.

وكانت تلك المدينة "الدولة" قليلة العدد، من حيث هي كيان سياسي إذا ما قورنت بعدد السكان الذين تتشكل منهم الدول اليوم، أو يمكن أن يكون عدد سكان الدولة "المدينة" في ذلك الوقت هو بالفعل عدد سكان المدينة الحالية المتوسطة العدد في الدول المعاصرة التي تضم عددًا كبيرًا من المدن، ونفس الشيء ينطبق على الرقعة الجغرافية التي تشغلها المدينة وسكانها فإنها متناسبة مع عدد السكان عند اليونان.

تركيبية المجتمع اليوناني:

كان المجتمع اليوناني الأثيني يتميز عن غيره من مجتمعات عصره، بمجموعة من الخصائص نظراً للمستوى الحضاري الذي وصل إليه، وهذه الخصائص أدت إلى تنوع في

20 - نيقولا مكيافلي، الأمير، تعريب فاروق سعد، مؤسسة مصر المرتضى، 2013، ص 167.

تركيبته من الناحية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ولتوضيح هذه الخصائص والمميزات يجدر بنا أن نتناول كل ناحية على حدة حتى نستطيع تتبع ذلك التمايز الذي كان عليه مجتمعهم.

أولاً: من الناحية الاجتماعية:

استطاعت المدينة "الدولة" اليونانية القضاء على التركيبة الاجتماعية المتمثلة في المجتمع القبلي، وأضحى بذلك المجتمع اليوناني وحدة واحدة متكاملة، كان ذلك على الأقل من الجهة النظرية، أو على مستوى البنية العامة، لأنه من الناحية الفعلية الواقعية، كانت تظهر صورة القبلية اليونانية في الممارسة السياسية - وخصوصاً عند طبقة المواطنين - بشكل لا مجال للشك فيه، لأن اختيار الهيئة التي تشرف على تسيير شؤون المدينة كانت مبنية على الوجود القبلي، لا على الانتماء الطبقي، لأن الوحدة ظهرت في شكل طبقات اجتماعية، كل طبقة فيه تتميز بميزات خاصة، وعلى ضوء هذه المميزات والخصائص يتحدد وجودها ومكانتها الاجتماعية داخل الدولة وكانت هذه الطبقات تتمايز عن بعضها البعض نظراً لاعتبارات سياسية، واجتماعية، واقتصادية وقانونية وتتمثل هذه الطبقات فيما يلي:

1- طبقة المواطنين "الأحرار":

وهم الذين لهم الحق في المشاركة الفعالة لحياة المدينة السياسية، وأن يكونوا يونانيين وأحراراً، لأن صفة الحرية هي التي كان يتميز بها اليوناني عن البربري، وهي التي يكون فيها اليوناني ليس عبداً لأحد أو أي شيء آخر ما عدى القانون العادل، وهؤلاء الأحرار أو اليونانيون بالمولد يكون آباؤهم وأمهاتهم من أصل يوناني، هم وحدهم الذين

يتمتعون بالإشراف على تسيير شؤون المدينة "الدولة"، حكم وإدارة، وكل منهم يمارس وظيفته حسب قدراته ومؤهلاته، وصفة المواطنة في المدينة اليونانية عندئذ هي امتياز خاص يكتسبه الإنسان بالوراثة، التي تؤهل صاحبها للمشاركة في الحياة السياسية للدولة، وفي ذلك يقول أرسطو: (يشترك في سياسة البلاد المولودون من أبوين مواطنين)²¹.

وكانت مساهمة المواطنين في الحياة السياسية الفعلية تتمثل في حضورهم الاجتماعات الرسمية التي تقر فيها سياسة المدينة "الدولة"، وتتحدد أهمية تلك الاجتماعات، تبعاً للديمقراطية السائدة في كل مدينة، وهي نفس الصيغة التي تتحدد على ضوءها وظيفة كل مواطن في المدينة، والمكانة التي تليق به، ولا تتعلق بالحق الذي هو له، ولذلك كما يقول جورد سباين تكمن المشكلة عند الإغريق هي كيف ييسر للفرد الحصول على حق له، بل كيف يضمن له المكان الصالح، أو بعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية عندهم هي في كيفية وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد في المكان اللائق بها في الجماعة، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعي الهامة.

2- طبقة الأجانب:

وهم الذين يقيمون في المدينة "الدولة" من أجل التجارة، أو بعض الحرف اليدوية التي كانت تتطلبها حياة المدينة، وكان عددهم في المدينة اليونانية - وخصوصاً مثل مدينة أثينا - كبيراً جداً مقارنة بعدد السكان الأصليين، وكان أولئك الأجانب لا يتمتعون بأية حقوق سياسية، ولكنهم في نفس الوقت أحرار، ولا تتحكم فيهم وفي مصيرهم السلطة السياسية القائمة، وإغما تتحكم فيهم سفارات دولهم التي ينتمون إليها، ومن جهة

21 - ويل ديورانت، قصة الفلسفة من سقراط الى جون ديوي، ترجمة: احمد الشيباني، المكتبة الاهلية،

بيروت، ص41.

أخرى فلا يحق لهم التدخل في شؤون الحياة السياسية للمدينة، أما بقاؤهم فيها، فيرتبط بمقدار التزامهم بالمصلحة العامة فيه كما لا يمكن أن تعطى لهم الجنسية اليونانية²².

وفي هذا السياق يؤكد جورج سباين بأن: (الأجنبي - على شاكلة الرقيق - محروم من المساهمة في الحياة السياسية للمدينة، وذلك برغم كونه حراً، وبرغم عدم تضمن هذا الحرمان أي مساس بمكانته الاجتماعية)²³.

3- طبقة الرقيق:

إن هؤلاء الرقيق كانوا يتشكلون من السكان الذين لا شأن لهم بالسياسة في المدينة، وقد كانت النظرية السياسية الإغريقية مبنية أساساً على التسليم بقيام الرق - حتى عند كبار فلاسفتهم مثل أفلاطون وأرسطو -، ويقوم هؤلاء الرقيق بالعمل من أجل تحقيق متطلبات الطبقات الاجتماعية الأخرى من حراسة وتدبير شؤون المنزل، والإنتاج الاقتصادي، كالاشتغال بالزراعة مثلاً، أي أن نظام الرق كان عنصراً مميزاً للنظام الاقتصادي في دولة "المدينة" اليونانية، ومن ذلك فإن طبقة الرقيق كانت محرومة من الحقوق السياسية، والمدينة، وكذلك من الحرية، ومن صفة المواطنة أيضاً.

وعموماً، كان المجتمع اليوناني يتميز بالوعي الاجتماعي خلافاً عن غيره من المجتمعات الأخرى، حيث كان يتميز بحرية المناقشة التي كان يهدف من خلالها إلى تحقيق الخير العام الذي لا يتم إلا بوجود نظام حكم سليم وصالح. وهذه الميزة كانت من أهم العوامل التي ساعدت على ظهور الفكر السياسي وعلى نموه وازدهاره، كما كان أفرادها يتميزون أيضاً بالسعي الدائم للبحث عن المجهول، متوخين في ذلك، الوصول إلى الحقائق

22 - المصدر نفسه.

23 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، مجلد2، ص191.

الكاملة في الطبيعة المادية المتغلغلة في الطبيعة الإنسانية ذاتها كما يؤكد ذلك جورج سباين في قوله: (ومن المقطوع به أن سكان أثينا- بما جبلوا عليه من عقلية متشوقة إلى المعرفة _ لم يتركوا نوعاً من المشكلات السياسية ذات الشأن إلا محصوه. والواقع أن الظروف التي أحاطت بهم كانت أكثر ما تكون ملاءمة لنوع خاص من البحث السياسي)²⁴، ولعل ذلك ما جعل الفلسفة الحقبة بما فيهم السياسة تنشأ عندهم، ومن ذلك كان اليونانيون بوجه عام يعتزون بالإنسان وبقيمة الإنسانية، فكان اهتمامهم منصباً على الجانبين الأخلاقي والعملي، على اعتبار أن المدينة " الدولة " هي عبارة عن تجمع سياسي وأخلاقي لحياة مشتركة بين جماعة إنسانية، وكان من أوائل اليونانيين الذين حاولوا إبراز هذه الجوانب المؤرخ اليوناني " هيرودوت " الذي تحدث عن ظواهر الإنسان ومظاهره، وسلوكياته التي تجعل منه قادراً على الوصول إلى الفضيلة وتحقيقها.

ولكن هذه الصورة المثالية قد تحولت في مرحلة من مراحل تطور المجتمع اليوناني إلى انحطاط وفساد سيما في الجانب الأخلاقي من الحياة الاجتماعية، إذ أنكر السفستائيون قوانين الأخلاق التي كانت تتحكم في المعاملات الاجتماعية، واعتبروا أن قيمها ظرفية ونسبية، وهي مسائل في الحقيقة، شخصية، لذلك يجب أن تعدد القيم الأخلاقية، وكانت تلك الثورة التي قام بها السفستائيون - رغم موقفها الناقد للقيم الأخلاقية - قد قدمت للإنسان الطرق والوسائل التي بها استطاع أن يتكيف مع الظروف المتجددة باستمرار سواء على مستوى الحياة الاجتماعية أو السياسية، وعليه فإن كل ما هو أخلاقي في رأيهم يجب أن يتوجه إلى خدمة الحاكم دون سواه²⁵.

24 - د. عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990، ص 65.

25 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق.

ثانياً: من الناحية السياسية:

كانت مركزية ومحورية النظريات والأفكار السياسية اليونانية التي لم تتضح معالمها إلا بداية من القرن الخامس قبل الميلاد تتجه كلها إلى البحث عن الوحدة السياسية للمدينة " الدولة"، التي كانت في ممارستها الفعلية مستقلة سياسياً وإدارياً عن غيرها من المدن " الدول"، ولكن مبدأ الوحدة السياسية كنموذج وحدوي شمولي خارج نطاق المدينة كان مرفوضاً حتى أقطاب الفلسفة السياسية اليونانية أمثال أفلاطون، وأرسطو، لأن ذلك من وجهة نظرهم انتقاص من قيمة المدينة " الدولة" وخصائصها، ويرجع اهتمامهم بنظام المدينة وتشكلها كوحدة سياسية إلى طبيعة التضاريس الجغرافية الوعرة التي كانوا يستوطنونها مما تفرض عليهم التكتل في مجتمعات صغيرة محدودة مستقلة بعضها عن بعض.

وقد كان لذلك الاستقلال أن حدد تنوعاً في أمهات الأنظمة السياسية السائدة في كل مدينة من مدنها، فقد كانت تمارس على سبيل المثال الحياة السياسية في دولة "مدينة" أثينا بشكل مباشر، يشارك فيها كل مواطني الدولة، من خلال الجمعيات العامة المفتوحة لكل من لهم الحق في ذلك وبالطبع " الأحرار" من الذكور فقط وكانت تجري تلك التجمعات في الملاعب الرياضية وفي الأسواق، وكذا في الطرقات العامة، ومن هذه الجمعيات العامة تشرع القوانين و يتم تنفيذها، كما يتم من خلالها أيضاً اختيار القادة الأكفاء ليقوموا بالأدوار السياسية التي تستلزمها المدينة " الدولة"، وقد كان يحق لكل مواطن بلغ سن العشرين أن يحضر تلك الاجتماعات، ولتكن تلك القرارات من الناحية الفعلية الصادرة عن تلك الاجتماعات بواسطة ما كان يعرف بالديمقراطية الشعبية مجرد خرافة سياسية أكثر منها نظاماً سياسياً من نظم الحكم، لأن التمايز الفعلي الحاصل بين أبناء

الطبقة المشرعة أنفسهم كان هو وحده المنشئ للقوانين والتشريعات التي يمكن أن تتحكم فيهم، فلم تكن رؤية التشريع موحدة، لأنها خاضعة لذلك التمايز²⁶.

وكانت المدينة " الدولة " اليونانية - لا سيما أثينا - تتميز عن غيرها من المدن بالحيوية والحركة، سواء على مستوى تنظيمها السياسي، أو على مستوى نظام حكمها، لذلك كان المواطن اليوناني الأثيني في تلك الفترة يعتز ويفتخر بوطنيته وبانتمائه إلى الدولة، وكما كان يعتز بمشاركته في حياتها السياسية، من ثم كانت الدولة " المدينة " عبارة عن مركز تلتقي فيه جميع شرائح المجتمع يلتقي فيها السادة من ملاك الأرض مع صغار التجار وأصحاب الحرف، فقد كانت وجهتهم النظرية تتوجه إلى تحقيق الوحدة المثالية للحياة الاجتماعية، وتحقيق التجمع الأمثل للكائنات البشرية، وكان من نتيجة ذلك التطور السياسي هو حدوث كثير من الإصلاحات السياسية ومن أهمها الإصلاحات التي قام بها " سولون " في القرن السادس قبل الميلاد، والتي كان يهدف من ورائها إلى إلغاء نظم الرق، وإخضاع المحاكم لرقابة الشعب، وكان من نتيجة تلك الإصلاحات والتطورات السياسية ظهور وتأسيس ما يعرف بالأحزاب السياسية التي كانت تتصارع فيما بينها من أجل الاستحواذ على الحكم، ومن أبرز تلك الأحزاب التي ظهرت في ذلك الوقت حزب النبلاء الذي يتكون من أصحاب الأراضي، وحزب الساحل الذي يتكون من المعتدلين المحبذين لإصلاحات " سولون " وحزب الجبل الذي لم يرض بإصلاحات " سولون " ويضم أغلبية الشعب الممثلين للديمقراطية المتطرفة، كان المبدأ السياسي العام الذي يهدف إليه " سولون " من إصلاحاته هو إيجاد نوع من المعاملة العادلة والوحدة بين أبناء الشعب

26 - د. عبد الرضا الطعان، المصدر السابق.

الواحد أي بين الأغنياء " ملاك الأراضي " والفقراء الذين لا يملكون شيئاً من الأرض والذين يمثلون الأغلبية²⁷.

أما نظام المدينة "الدولة" السياسي فقد تطور من الملكية إلى الأرستقراطية ثم بعد ذلك إلى الفردي المطلق وأخيراً إلى الديمقراطي الذي تولد بعد الحروب التي شهدتها المدن اليونانية (أثينا، إسبرطة) بين الشعب من جهة والنبلاء والأشراف من جهة أخرى، وتولد التطور في النظام السياسي عن التطور في الحياة السياسية عموماً، في ظل ذلك التطور لم يكن هناك استقراراً في الحياة السياسية، إذ كانت القوى السياسية الممثلة لهذه الأنظمة تتصارع فيما بينها، ولا سيما بين القوى الديمقراطية من جهة، والقوى الأوليغارشية الأرستقراطية من جهة أخرى²⁸، أي بين الأغنياء والفقراء، وكانت الصراعات بينهم سجلاً فمرة ينتصر الأوليغارشيون ومرة أخرى ينتصر الديمقراطيون، وكان أنصار الديمقراطيون قد تم على يد الزعيم الأول مؤسس حزبهم وهو " بزيستراوس " الذي استطاع بقوة الشعب الانتصار على منافسيه وتنصيب نفسه طاغية على أثينا ومارس اضطهاداً ضد منافسيه من الأحزاب الأخرى، وبذلك استطاع أن ينقل الحكم إلى الشعب عن طريق جمعيته الشعبية التي تضم جميع المواطنين الأحرار، وهكذا كانت الممارسة السياسية ذاتها، فكل فريق كان يسعى إلى تحقيق النظام الأمثل للمدينة "الدولة".

ولكن ذلك الصراع أدى من جهة أخرى إلى إضعاف السلطة السياسية نفسها، ووقوع المدن "الدول" في خلافات بين بعضها البعض من جهة وفي خلافات وصراعات داخلية من جهة أخرى، مما أدى إلى انقسامها وتمزقها، وأدى بكثير من مفكري اليونان إلى

27 - جورج سعد، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار الالتزام، بيروت، ط1، 1995، ص35.

28 - نفس المصدر، ص96-99.

البحث عن العوامل التي أدت إلى هذه الظروف، وحاولوا طرح مجموعة من التساؤلات الافتراضية لعل الإجابة عنها قد يؤدي إلى تفسير سياسي لذلك الوضع، وكان من ضمن تلك الأسئلة هي: هل تعود تلك الأوضاع إلى النظام السياسي السائد؟ أم تعود إلى النظام الاجتماعي الطبقي؟، ولعل هذا ما أدى بكثير من المفكرين إلى انتقاد النظام السياسي السائد آنذاك وخصوصاً الديمقراطي، إذ نجد أن أرسطو في كتابه "دستور الأثينيين" كان شديد العداوة للديمقراطية، وكذلك في كتابه السياسة كان يقول: (في مثل هذه الديمقراطيات يعيش الناس كما يرغبون، أو كما يقول يوريبيدس حسب أهوائهم وهذا أمر سيئ)²⁹، كذا بالنسبة لسقراط وأفلاطون الذي قال أن الديمقراطية تظهر إذا: (أنتصر الفقراء على أعدائهم، فيعتقلون بعضهم، وينفون البعض الآخر، ويقتسمون مع الباقين أمور الحكومة والرئاسة بالتساوي: بأن الحكام في هذا النوع من الدولة غالباً ما يختارون بالقرعة ... هذه بالفعل هي الطريقة التي تظهر بها الديمقراطية: إما بحد السيف، وإما لأن الخوف يدفع الفريق الآخر إلى الانسحاب)³⁰، لذلك فإن النظام الديمقراطي الذي كان اليونانيون يسعون إلى تجسيده وتطبيقه لم يكن واضح المعالم ليس له دستور كامل قائم بذاته، وإنما هي عبارة عن شتات من الإشارات والمبادئ المتفرقة التي جمعت من تراكمات التراث اليوناني.

والجدير بالملاحظة في هذا السياق أنه ورغم تلك المظاهر النقائص إلا أن البنية السياسية في المدينة اليونانية قد خلقت كما يؤكد جورج سباين الوطنية في أكمل صورها وأشكالها عند المواطن اليوناني في تلك الفترة سواء كشعور، أو كممارسة تتضح من خلال

29- المصدر السابق، ص 110.

30 - نفس المصدر، ص 113-114.

دفاعه المستميت عن تلك المدينة " الدولة"، لأن المدينة اليونانية في ذلك الوقت كانت هي نفسها أكمل شيء أنجزه الإنسان اليوناني، وكانت هي مظهر فخره واعتزازه، لا بإنشائها فحسب، بل وبالانتماء إليها، ولذلك كان يكن لها الولاء والاحترام والتقدير.

وكانت تظهر مفاخر اليونانيين بإنجازهم الحاضر الذي كانوا يعيشونه، وليس الماضي الذي بناه الأجداد في الخطبة التي ألقاها " بركليس" في الذكرى الأولى لموت أثينا في حربهم مع إسبرطة، ومما جاء في تلك الخطبة: (أناشذكم أن تسلطوا أنظاركم يوماً تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها، وإن أخذتم يوماً بمجدها وعظمتها، فاذكروا رجالاً عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جد الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإباء الضيم، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه في يوم عيدها) 31.

ثالثاً: من الناحية الاقتصادية:

لم تخرج ملامح الناحية الاقتصادية العامة عن الوضع السياسي الذي كان يميز الحياة السياسية اليونانية، فقد مر المجتمع اليوناني كغيره من المجتمعات الأخرى ولا سيما من الناحية الاقتصادية بتطورات مختلفة إذا انتقل من المجتمع البدائي المشاعي، إلى المجتمع القبلي الذي تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية فردية استحوذ عليها بعض أفراد المجتمع، وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق معدمين اقتصادياً لا يملكون شيئاً من الأرض وخيراتهما.

31 - فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974، ص 71.

وقد كان هناك تلازم بين التطور السياسي الذي حصل للمجتمع اليوناني على مستوى الحياة السياسية والاجتماعية، وبين التطور الحاصل على مستوى حياتهم الاقتصادية، فتحوّلت تلك الحياة من الاعتماد على الرعي والزراعة البدائية، إلى حياة تعتمد على التجارة ومعاملاتها المختلفة وارتبط ذلك التطور بظهور كثير من الحرف والصناعات التي زادت في ثروتهم وقوتهم، ووفقاً لهذه التطورات الاقتصادية حاول المنظرون السياسيون وبعض الساسة تطبيق الديمقراطية حتى على الاقتصاد، ولكن ذلك كما يقولون أدى إلى ابتزاز أموال الأغنياء ووضعها في جيوب الفقراء، حتى أصبح عندهم لا يميز بين الرقيق وغيره ولكن ورغم تلك النواقص الحاصلة على مستوى الحياة الاقتصادية، إلا أن روح التمدن والحضارة - خصوصاً في أثينا - كانت ظاهرة للعيان، وكانت تميزها على حساب الروح العسكرية التي كانت سائدة في "المدينة" "الدولة" الإسرطية، وأصبحت المدينة اليونانية عموماً بهذه المواصفات من الناحية الاقتصادية مجتمعاً كاملاً يكفي ذاته بذاته في جميع الميادين³².

ونتيجة للتقدم الحضاري الذي وصل إليه اليونانيون من خلال تعدد الوظائف والمهن، فإنهم كنوا يحتقرون الأعمال اليدوية، لأنها تعتمد فقط على القوة الجسمية وبالتالي فإنها تؤدي من - وجهة نظرهم - إلى بلادة العقل وإتلافه، ومن ثم يصبح صاحبها غير مؤهل للعمل السياسي، الذي يعتمد بقدر كبير على الذكاء، إذ لقد طال الكثير من مفكريهم على عدم الاعتراف بهؤلاء العمال كمواطنين في الدولة.

32 - جورج سعد، مصدر سلبق، ص 87.

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

(427 - 347 ق.م)

مما لا شك فيه أن الفلسفة عامة ، والسياسية خاصة لم تنشأ في مجتمع من المجتمعات ولا في حضارة من الحضارات إلا بعد أن مرت بمراحل معينة في تطورها وعموها، لأن النظرية قبل أن تكتمل لا بد وأن تخضع لكثير من التراكمات الفكرية التي تعدل أفكاراً وتبعد أخرى وتنشئ غيرها، ولذلك فإن الفكر الفلسفي اليوناني في جميع مجالاته السياسية وغير السياسية.

ولم يكن إلا وليداً لتلك التراكمات والإرهاصات الأولى التي كان لها الفضل في نموه واطراده، ولكن أهمية الفكر اليوناني تبدو في قدرته على تجاوز ما وصلت إليه البشرية قبله وازعاً إياه في نسق فلسفي خاص أصبحت له ماهيته وخصائصه، ومن أولئك المفكرين الذين ساهموا في إنشاء ذلك الفكر " أفلاطون"، الذي سنتناول فكره السياسي على وجه الخصوص مع أنه لا يمكن من الناحية العملية فرزه عن كثير من مجالات التفكير الأخرى كالتربية والأخلاق وغيرهما، وقد استندنا في استعراضنا لأفكار أفلاطون على مجموعة من الموضوعات نرى أن لها صلة ببحثنا ودراستنا، لا بالموضوعات التي كتب فيها لأن ما كتب فيه متنوع الجوانب ويحتاج إلى دراسات متعددة لا إلى دراسة واحدة، ومن ضمن تلك العناصر التي سنخضعها للدراسة:

أولاً: مفهوم الدولة ونشأتها:

يقوم مبدأ نشوء الاجتماعات البشرية عند أفلاطون من حاجة البشر بعضهم إلى بعض من أجل التعاون وتبادل المنافع التي يحتاجها كل واحد منهم³³، وتعتبر تلك الحاجات حسب أفلاطون من الأمور الطبيعية، إذ كان تبادلها والتعاون من أجل تحقيقها أمراً طبيعياً أيضاً، ولذلك كما أفلاطون يرى أن الإنسان "مدني بالطبع" أي أنه لا يستطيع أن يحيى وحده منفرداً لأنه غير قادر على كفاية نفسه بنفسه .

فلا وجود لإنسان كامل بذاته، بل هو كائن ناقص أوجب عليه هذا النقص أن يتعاون مع بني جنسه لتحقيق حاجاته الحيوية التي تمكنه من المحافظة على وجوده وبقائه واستمراره، وهذه الحاجات الطبيعية التي تنشأ معه بطريقة طبيعية تتمثل على سبيل المثال في : الغذاء، والسكن، والملبس، وهو لا يستطيع تحقيقها منفرداً فلا يمكن أن يكون مزارعاً، وبناءً، وحائكاً في آن واحد، ومن هذا التنوع في الحاجات، كان من الضروري وجود أشخاص عديدين للوفاء بتلك الحاجات، ومن هنا فإن (المرء يستعين بشخص من أجل غرض من أغراضه، وبغيره من أجل تحقيق غرض آخر وهكذا، وعندما يجتمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة)³⁴، وذلك طبقاً للاختلاف في القابليات الفردية، وطبقاً لتقسيم العمل الناتج عن هذا الاختلاف الطبيعي، وعن وجود الطبقات الاجتماعية، وهذا هو الذي يؤدي بمجموع هؤلاء السكان إلى تأسيس ما يعرف بالمدينة "الدولة" الطبيعية أو الحقيقية السليمة والبسيطة الخالية من كل اصطناع وترتبط بطبيعة الأشياء وطبيعة الإنسان، ولكن هذه

33 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 1977، ص 102.

34 - جورج سعد، المصدر السابق، ص34-35.

المدينة الطبيعية أو الفطرية لم تستطع كفاية نفسها بنفسها عندما توصل الإنسان إلى البذخ والترف، وأصبح يطلب أشياء تتجاوز الضروري من الحياة³⁵.

وطبقاً لهذا التوجه الجديد من الإنسان ظهرت حاجات أخرى له، ولا سيما الحاجات التي تتجاوز الضروري من المعيشة، أو ما يسمى "بالكماليات" التي يتولد عنه الترف والبذخ، وعندما عاشها الإنسان استلذ محاسنها فلم يستطع التخلي عنها، فما كان له لتحقيقها إلا أن ينشئ صناعات وحرف ومهن جديدة، وهذه الأمور لا يقوم بها وحده، وإمّا كان لازماً عليه أن يتعاون مع بني جنسه لتحقيقها، وهذا التعاون أدى إلى تبادل المنافع بين البشر، لأنه لا أحد يقدم شيئاً للآخر إلا وينتظر المقابل من الذي يقدمه له، ومن ثم تتحقق المنافع الشخصية الجماعية التي هي أساس الحياة والوجود، ولكن أعظم الحاجات وأهمها كما يقول أفلاطون هي: (المأكل، لأنه شرط الحياة والوجود ...) وثانيهما المسكن، وثالثهم الملبس وما شابه³⁶.

أما إذا لم يقم كل واحد من أفراد الدولة بوظيفته ووفر له كل شيء أو لا يصبح الزارع زارعاً، والصانع صانعاً، فكل واحد منهم يعمل متى شاء وفق سجيته ومزاجه، إلا أن العمل بهذه الطريقة يؤدي إلى إحداث الفوضى والاضطراب ويخل بالتوازن الاجتماعي، وقد يؤدي إلى انعدام الدولة ذاتها، وبانعدامها ينعدم استمرار النوع الإنساني، ومن هنا كان الاجتماع السياسي قائماً على التكافل والتعاون والتضامن، لا على القهر والخوف والتسلط، والفوضى³⁷.

35- نفس المصدر، ص 109.

36 - المصدر السابق، ص 80-82.

37 - جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة: د. ناجي الدرادسة، منشورات وزارة الثقافة، سورية، 1984، ص 29.

وما دامت الدولة عند أفلاطون هي محور حركة المجتمع، فقد كانت عندئذ هي الاجتماع الطبيعي الناتج من تعدد حاجيات الإنسان، وعجزه عن تحقيقها منفرداً، ولا تحقق للحاجيات الإنسانية التي تعبر عن ما هيئها إلا فيما كانت بناء على ذلك هي أساس تجسيد مواطنة الإنسان وتحقيق كينونته، ومن ثم فهي بهذه الوظيفة وهذا العمل وحدها التي تمتلك الحق في تدبير وتسيير شؤونه ومصيره، أو بعبارة أخرى فهي صاحبة السيادة في حياة الناس وشؤونهم، ولا حياة لهم خارجها، ومن ثم فهي استبداد لا مفر منه يمارس على الإنسان، ولكنه ليس استبداداً مطبقاً، رغم أن كل شيء يجب أن يكون مسخراً لها، وإما هناك لا بد من حرية تكفلها الدولة في المفهوم الأفلاطوني ولا يقصد من تلك الحرية منح إرادة طليقة للفرد، بل إنها الحرية التي تمكنه من أداء الخدمات والالتزامات المطلوبة منه من المركز الذي يحتله، لأن هدفها هو تحقيق الخير والعدل، والمحافظة على استمرارية النوع الإنساني، ولذلك كان لا بد من إيجاد نوع من التناسب بين الاستبداد والحرية، حيث يقول أفلاطون : (ولقد وجدنا أنه عندما يكون هناك قدر معين من التناسب اللازم في كلتا الحالتين، الاستبداد والحرية، يتحقق حد أقصى من الحياة الحسنة في كليهما، بينما عندما تصل الأمور إلى التطرف في كل منهما، بحيث يكون هناك خضوع شديد في واحدة، ونقيض ذلك في الأخرى، فإن النتيجة تكون غير مرضية في الجماعتين على السواء)³⁸.

وعموماً فإن نشوء الدولة عند أفلاطون هو الذي عبر عنه بقوله: (في اعتقادي أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، وحاجته إلى أشياء لا حصر لها)³⁹. ومن ثم يتساءل أترى أن هناك أصلاً آخر للدولة؟ إن هذه المدينة الناشئة ما هي إلا المدينة

38 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، مجلد1، ص179.

39 - نفس المصدر، ص182.

المتحضرة وهي في جوهرها مدينة أو دولة عسكرية، لأنه لما ضاقت الأرض بسكانها ولم تصبح قادرة على كفايتهم نشبت الحروب وتآلفت الجيوش، واخترعت الوسائل.

والخير والعدل اللذان هما هدف الدولة لا يستطيع الوصول إليهما إلا الحاكم الفيلسوف الذي له القدرة في معرفة كل شيء، وتوقع كل شيء، ولا يريد لدولته سوى الخير، ولرعيته، إلا السعادة والفضيلة، هذه الأخيرة التي هي أساس وهدف كل اجتماعي سياسي، وهذه الأمور لا تتجسد ولا تتحقق إلا بالمعرفة، والمعرفة لا يمتلكها - كما سبقت الإشارة - إلا الفلاسفة والعلماء، ومن ثم فإن الفيلسوف كما يقول أفلاطون: (سيتجه بأنظاره دائماً، أثناء قيامه بمهامه إلى الطرفين: أعني النموذج الذي يرسم منه، وهو مثل العدل والجماعة والاعتدال وما شابهها من الفضائل من جهة، والنسخة التي يحاول صنعها منه في عالم البشر من جهة أخرى، وعن طريق المزج بين مختلف عناصر الحياة الاجتماعية ... يرسم صورة الإنسان الحق) 40 التي لا تتحقق إلا في ظل الأسرة الواحدة أي المجتمع كله الذي يحل محل الأسرة بالمفهوم التقليدي وقد كان أفلاطون يرفض الأسرة كأساس للدولة، وفي هذا المجتمع تزول الفردية والأناية.

من هنا فإن الدولة في رأي أفلاطون تقوم على أساس الفكر والعقل اللذين يتميز بهما الإنسان، وبهما منشأ القوانين التي توحد بين البشر وتحقق ما هيتهم وتنظم حياتهم، ولكن ذلك ليس لكل إنسان، وإنما هو لرئيس المدينة وفيلسوفها فقط الذي يتميز عن غيره بالقدرة العقلية التي يتوافر عليها، ووفقاً لهذه الصفة والوظيفة كما لا بد أن يسود العقل على المدينة سيادة مطلقة، إذ يمنحه أفلاطون سلطة إلهية باعتباره عامل التوحيد بين أفراد المجتمع من جهة، وبين ملكات الفرد من جهة أخرى، وعندما يسود المدينة يتحقق التوازن

والنظام والوحدة. والقوانين - في رأي أفلاطون - لا يمكن أن تنشأ من وقائع الحياة اليومية، لأن هذه الأخيرة تعطي تصورات غير حقيقية، فالإنسان العادي ذاته يجهل في الحياة اليومية الحقيقية حول الحياة والمصير والديمومة والتاريخ، وكان من الأجدر عندئذ في وضع القوانين إدراك صيرورة الحياة وحقيقتها، وللوصول إلى ذلك يجب أن توكل المهمة إلى الناس العقلانيين الذين يتميزون عن غيرهم أي الفلاسفة الذين يمتلكون القدرة لتجاوز الوقائع اليومية.

والمدينة "الدولة" الحقيقية هي التي تكون نموذجاً خاصاً خارج التاريخ، ولكنه ليس طوباويا خياليا وإنما جوهرًا أو فردوسا يسعى الإنسان إلى تحقيقه، وعلى ذلك كان أفلاطون يعتقد أن دولته صالحة لكل زمان ومكان فهي ثابتة لأنها غير خاضعة لتقلبات الظروف، وتسمو فوق عالم المحسوسات، بل حسبه أن عالم المحسوسات بأفراده يسعيان دائماً من خلال سلوكياتهم المنحرفة إعاقه تحقيق المثل الأعلى للدولة، التي هي خارج حياتهم اليومية.

ثانياً: العدالة ومبدأ الاستحقاق:

كانت العدالة عند أفلاطون محور فكره الأخلاقي والسياسي، ونظراً للأهمية التي أولاها لها فإنه انطلق منها في بداية كتابه "الجمهورية" على اعتبار إنها تشكل مبدأ المبادئ في كل المسائل التي ضمنها (الجمهورية)، والمتعلقة بحياة الفرد في الدولة، أو في الجماعة السياسية، وكان كما هو معروف من الصعب التمييز والفصل بين ما هو أخلاقي وما هو سياسي في فكره، لذلك نجده يستهل كمؤلفه "الجمهورية" بكتابين يتحدث فيهما عن العدالة، محاولا تتبع مراحلها واعتقاد الناس بمظاهرها من خلال المحاورات التي تمت بين سقراط وكثير من الفلاسفة المحاورين له أمثال "جلو كون" و "بوليماخوس" و

"أديمانتوس" و"كيفاوس" وغيرهم كثيرون ممن وردت أسماؤهم في المحاور، فكان تساؤله الأول عن طبيعة العدالة وما هي، هل هي الصدق في القول والوفاء بالدين؟ أم هي إتقان العمل؟ أم هي تحقيق مصالح الأقوياء؟ أم هي نفع الأصدقاء ومصرة الأعداء؟ أم هي الوفاء بالعهد؟ وغيرها من التساؤلات، وكانت نتيجتها في النهاية أن العدالة: (هي التي تجعل من الرجل العادل إنساناً سعيداً)⁴¹، وما دامت الفضيلة ترتبط بحياة الفرد، كان من الضروري عندئذ أن تربط العدالة بين الفضيلة والسعادة، ولذلك كان مبدأ العدالة من أهم المبادئ التي بنى عليها فكره، باعتباره يمثل الثابت الغير قابل للتغير والتبدل وهو عنده الحد الوسط بين الخير الأكبر المتمثل في ارتكاب الظلم بدون عقاب، والشر الأكبر المتمثل في تحمل الظلم والعجز عن الانتقام، وقد لاحظ في حياته أن الناس اعتادوا الاعتداء بعضهم على بعض، وكانوا يعتقدون أن تحمل الظلم برا وارتكابه شر، وهذا في رأيه لا يتوافق والحياة الإنسانية، والناس يعتقدون ذلك لأنهم لم يعتمدوا في حياتهم على مبدأ العدالة الذي يحقق لهم هذه الصورة الوسطى في حياتهم سواء على مستوى الفكر أو الممارسة، فهذا المبدأ هو وحده الذي ينظم العلاقة بين الأفراد بعضهم ببعض، وإعطاء كل ذي حق حقه، ووضع كل واحد منهم في مرتبته الاجتماعية التي تناسب مؤهلاته وقدراته من ثم كان مبدأ العدالة هو أساس البناء الاجتماعي الأفلاطوني الذي يراعى فيه التراتب الطبقي.

والعدالة عندئذ لا تنشأ من الطبيعة البشرية المنساقفة إلى الظلم والجور والتعدي الذي يدفع بالإنسان تحت وطأة الحاجة إلى التعدي على الآخرين، وإنما تنشأ في إطار القانون والتشريع الذي ينظم العلاقة بين الأفراد، وبمقتضاه يتنازل الفرد عن شيء من

41 - نيقولا مكيافللي، مصدر سابق، ص 167.

حريته في مقابل أن يضمن من جهة أخرى عدم اعتداء الآخرين عليه، إن هذا الالتزام هو الذي يمثل العدالة الحقيقية التي ترتبط بطبيعة مقدسة خالدة موجودة في عالم المثل ولا علاقة لها بممارسة الناس وتنظيماتهم. ومضمون العدالة في البناء الاجتماعي هو أن يلتزم كل فرد في الدولة للطبقة التي ينتمي إليها ولا يتجاوز نطاقه الطبقي، وذلك لأن لكل فرد في الدولة للطبقة التي ينتمي إليها ولا يتجاوز نطاقه الطبقي، وذلك لأن لكل فرد وظيفة ومركزاً في هذا الكل العام، ويجب عليه أن يلتزم بمركزه، وهذا هو أعظم كمالات الدولة والعدالة، ولما كانت العدالة ضرباً من الفضيلة فإنها موجودة سواء على مستوى الفرد أو الدولة، وهي وحدها التي ترفع بعقلية المواطن ورغباته في الدولة إلى الكمال، وفي ذلك يقول أفلاطون: (سأخبرك الآن أن العدالة وهي موضوع بحثنا، إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فإنها توجد أيضاً في الدولة)⁴²، وأعظم كمالات العدالة في الدولة حسب أفلاطون هي: (التي تجعل كلا من الأطفال والنساء والعبيد والأحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون أن يتدخل في عمل غيره)⁴³.

والفضيلة من المنظور الأفلاطوني ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من تحقيق كينونته، أو الرفع من مستوى معيشته، أو يطور بها مجتمعه، وإنما هي غاية في ذاتها لا وسيلة لغيرها، فهي أزلية ثابتة مطلقة لا تتغير ولا تتبدل، ومن دونهما لا يقوم مجتمع سياسي، لأنها العمل الحق الذي يصدر عن معرفة صحيحة بقيمة الحق، والخير، هذا الخير الذي ينشده كل إنسان، إنها ليست ناشئة من العرف والتقليد والعادة، أو من الحدس والبداهة، بل إنها ناشئة من الرؤية والتفكير العقلي أو المنطقي الذي ينبثق عنه السلوك الإنساني في الحياة وفي

42 - د.عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص186.

43 - المصدر السابق، ص186.

المعاملة، فالفضيلة لا ترتبط بالمنفعة واللذة، بل إنها ترتبط بالعلم والمعرفة، فالإنسان الفاضل هو الحاصل على العلم بالخير، ويعرف ما يفعل وما يمارس في كل لحظة من لحظات حياته، فهو الدليل لغيره، وبهذا التوجه يخالف فيه أفلاطون مذهب السفستائيين والنفعيين الذين يبنون وجود الفضيلة والسعادة على اللذة والمنفعة، وكان رده على ذلك يتمثل في أن الفضيلة ليست: (هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزان بأحزان ومخاوف، كما تستبدل قطعة من النقد بأخرى، فإن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل بسائر الأشياء هو الحكمة، بها تشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة والناشئة عن التوفيق بين الشهوات، فهي فضيلة عبده)44.

ومن هنا يتضح أن أفلاطون قد مزج نظريته السياسية بنظريته في المعرفة وفي الأخلاق، فما يتحقق على مستوى النفس من الموازنة بين قواها المختلفة، يحدث أيضاً على مستوى الدولة في الموازنة بين الطبقات المكونة لها، ومن أجل هذا كله كما يؤكد توفيق الطويل اتصلت الفلسفة السياسية الأفلاطونية بمذهبه عامة كونت كلا متسقا لا تستطيع الفصل بين أمثاله وأساسه.

ومن هذا المنطلق فإن العدالة الأفلاطونية لا تعني المساواة كما يعرف اليوم، وإنما تعني تحقيق التوازن بين الطبقات، ذلك التوازن الذي تحقق الدولة من خلاله المساواة لأفرادها عندما تلزم كل واحد بالعمل الذي اختص به، فالصانع يجب أن يرضى بصناعته، والزارع يرضى بزراعته، والحرفي يرضى بحرفته، وأداء المهمة على هذا الوجه هي التي تحقق كمال المدينة ذاتها، وفي ذلك يقول أفلاطون أن من خصائص دولتنا وحدها هو أن: (الحَدَّاء فيها حذاء فحسب، وليس ملاحاً في الوقت نفسه، وأن الزارع زارع فقط ، وليس

قاضياً في الوقت ذاته، وأن الجندي جندي وليس تاجراً كذلك، وهكذا الأمر في الجميع⁴⁵، ومن هنا فإن العدالة الحققة هي: (أن يمتلك المرء ما ينتمي إليه فعلاً، ويؤدي الوظيفة الخاصة به)⁴⁶، إن أفلاطون يبني كل دولته على بناء اجتماعي طبقي تسلسلي صارم، إذ يتدرج من الأعلى إلى الأسفل أي من الفلاسفة وينتهي إلى العمال الاقتصاديين المهنيين، وكل طبقة من هذه الطبقات تتميز بفضيلة معينة. وإن كان يرى في الأخيرة ضرورة أن يطلب منها الاعتدال في شهواتها ورغباتها، وفي تجليات الغريزة العمياء التي تقودها.

وتقسيم المجتمع إلى طبقات بناه أفلاطون على أساس أقسام النفس الثلاثة، لذلك فطبقات المجتمع ثلاثة هي: طبقة الحكام، وطبقة الجند، وطبقة العمال، والطبقتين الأوليتين دورهما هو حراس المدينة من كل خطر سواء داخلي أو خارجي، أما الطبقة الثالثة فدورها يتمثل في توفير متطلبات المدينة، وهم يقابلون الأنفس الثلاثة (العاقلة، الغضبية، الشهوانية)، وهذه الأنفس كلها تقابلها فضائل، فالأولى تقابلها فضيلة الحكمة، والثانية تقابلها فضيلة الشجاعة، والثالثة تقابلها فضيلة العفة، ومن هذا التباين في حياتها ووظيفتها، تحددت الوظائف في الدولة إذ لها بناء على ذلك ثلاثة وظائف: وظيفة إدارية، ووظيفة دفاعية، ووظيفة إنتاجية، ومن هذه الوظائف يتحقق الانسجام والتلاحم في وحدة المدينة المركبة من هذا التباين، ومجموعها هو الذي يؤدي إلى وحدتها وتكاملها كوحدة النفس التي تنشأ عنها العدالة من خلال هذا الانسجام بين الفضائل التي تتركب منها، والعدالة الحققة على مستوى الدولة هي المحافظة على هذه الفوارق بين أفراد الدولة

45 - ليت أعضاء الحكومة والبرلمان العراقي يرون هذه العبارة ويفهمون معناها.

46 - المصدر السابق.

المتناسبة مع طبيعة كل طبقة، كما هو الحال بالنسبة للفوارق بين أجزاء النفس والمحافظة عليها، وفي ذلك يقول أفلاطون : (قد اتفقنا الآن على أن في النفس مرتبة هي : الجزء الشهواني، وهو الذي يعشق المال، والجزء الغضبي، وهو الذي يهفو بلا توقف إلى السيطرة والنصر والشهرة بكل قواه، أما الجزء الثالث فهو الذي نكتسب به المعرفة والوصول إلى الحقيقة)⁴⁷.

إن أفلاطون في تحديده لمبدأ العدالة، يميز بين نوعين منها: عدالة المساواة، وعدالة اللامساواة، الأولى ترتبط بالأعداد الحسابية المتساوية والتوزيع، والثانية ترتبط بالإعداد الهندسية المبنية على التناسب في توزيع الأشياء وفق مراتبها، وفي ذلك يقول: (وفي الحق أن المعاملة المتساوية لغير المتساويين تنتهي إلى عدم المساواة عندما لا تتصف بالنسبة الواجبة، إن هذين الشرطين - في الحقيقة - هما المنبع الخصب للتراع بين المواطنين)⁴⁸، فعلى هذا النوع من المساواة يبني أفلاطون عدالته في الدولة، وفي توزيع الوظائف، والاستحقاقات وهذا المبدأ هو الذي يجعل الفوارق الفردية مستمرة في الدولة، ويجعل الصداقة بين الأفراد قائمة، ويجنبهم الصراع والنزاع والتصادم . بينما المبدأ الحسابي المبني على المساواة فإنه يؤدي إلى التعدي على طبيعة الطبقات الاجتماعية والخلط بينها، وهذا ضرب من الظلم لأنه يلحق الأذى بين الطبقات خلافاً للنسق الطبيعي، حيث يقول أفلاطون إن: (التعدي على وظائف الغير، والخلط بين الطبقات الثلاث يجر على الدولة العواقب، بحيث أن المرء لا يعدو الصواب إذا عد ذلك جريمة.. ولكن ألا نسمي أكبر الجرائم التي ترتكب في حق

47 - المصدر السابق، ص183.

48 - جان توشار، مصدر سابق، ص 32.

الدولة ظلماً؟⁴⁹، ومن ثم يلحق هذا الظلم الضرر بالدولة " المدينة" لأن الممارس فيه خاضع لمبدأ لا أخلاقي، ولكي تكون الممارسة أخلاقية فلا بد أن تشكل العدالة وحدة أساس السلطة السياسية والمجتمع.

ثالثاً: وظيفة الدولة التربوية:

لقد كانت التربية من أهم المسائل التي قام أفلاطون ببحثها وخصص لها جانباً كبيراً في كتابه " الجمهورية" حتى عده بعض الدارسين كتاباً في التربية والتعليم وليس كتاباً في السياسة فلقد قال روسو منذ مدة - كما سيأتي معنا في الفصل المتعلق به - أقرءوا أفلاطون وكتاب الجمهورية لكي تكتشفوا أهم مؤلف في التربية على الإطلاق، والتربية عنده مرتبطة أشد الارتباط بنظريته في العدالة التي كانت محور فكره السياسي، فهي في الأساس قائم على خدمة العدالة، لأنه من خلال هذه العلية التربوية يتحقق التجانس بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ومن ثم فلكي يكون النظام السياسي سليماً وصحيحاً، لا بد أن تقوم الدولة بالمهمة التربوية، لأن هذه الأخيرة هي التي تخدم العدالة وتحقق أهدافها، وهي في عمومها ليست تلقين المتعلم وتزويده بمعارف علمية ووضعا في ملكته النفسية، وإنما هي مرتبطة بأهداف وغايات العدالة والفضيلة التي لا تتحقق حسب أفلاطون إلا : (بالعلم والعلم لا يتحقق إلا عن طريق التعليم، والتعليم لا يتم إلا بالتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه هو الدولة، فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريق التربية)⁵⁰، ولهذا فإن التربية تعني

49 - نفس المصدر.

50 - جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الى الدولة القومية، دار بايو، 1979، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، بيروت، 1985، ص 148.

توجيه العين الداخلية للتلميذ أي ملكة العلم، باعتبارها القوة النشيطة التي تكونها روحه في الاتجاه الملائم لكي يرد بأفضل ما يمكن على معطيات التجربة، فعلى الدولة عندئذ أن تحقق التوازن بين الاستعداد الطبيعي الذي هو ملكة غريزية، وبين التعليم أو التدريب الذي هو عملية اصطناعية تنشأ من الخبرة والتعليم.

والعملية التربوية عند أفلاطون تبدأ قبل ميلاد الطفل من خلال اختيار والديه من الرجال الأصحاء والنساء المختارات من قبل الدولة التي تراقب عملية الإنجاب والقيام بالتربية، فيمكن للمرأة المختارة أن تبدأ الإنجاب من سن العشرين إلى سن الأربعين، أما الرجل فبعد أن يجتاز أشد فترات العمر حماسة للسباق، فيظل ينجب حتى سن الخامسة والخمسين، وكان المبدأ العام في نظرية أفلاطون الاجتماعية هو شيوعية النساء والمال والأطفال، حيث قال : (أن نساء محاربينا يجب أن يكون مشاعاً للجميع، فليس لواحدة منهن أن تقيم تحت سقف واحد مع رجل بعينه منهم، وليكن الأطفال أيضاً مشاعاً، بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن أباه)⁵¹، وإن كان أفلاطون قد تراجع عن هذه المسألة في كتابه (القوانين) - والدولة إذا ضمنت الحياة المشتركة لكل أبنائها فإنها تستطيع تقوية أواصر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم، ومن ثم يتحقق مجتمع متكامل وفاضل، رغم انه بهذه العملية قضى على الأسرة وعلى مظاهرها الاجتماعية والنفسية على تكوين الفرد.

على أن العملية التربوية التي تتم بعد الولادة هي التي يربى فيها الأطفال في مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة بعيدة عن الآباء والأمهات الذين لا يعرفون أبناءهم، وفي هذه الحياة يجتمع الأطفال باستمرار أثناء حياتهم اليومية في التغذية وفي الدراسة،

51 - عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص 136.

وبهذه اللقاءات تقوى أواصر الألفة والمحبة بينهم مما يؤدي إلى خلق روح التعاون والتضامن في نفوسهم تضمن وحدة للمجتمع واستقرار للدولة، وفي ذلك يقول أفلاطون: (فالتربية والتهديب إذا ما أحسن توجيههما، كونا أناساً أxiاراً، وهؤلاء الأخيار بدورهم إذا ما انتفعوا بتعليم كامل، يغدون أفضل من كل من سبقهم)⁵²، وتمر الصيرورة التربوية الأفلاطونية بمرحلتين أساسيتين: مرحلة تكوين المساعدين، ومرحلة تكوين الحراسة الكاملين أو الفلاسفة أو الحكام، فالمرحلة الأولى تمتد إلى غاية سن العشرين وهي تضم الجنسين معاً، وتكون واحدة للجميع، وتتمحور على تربية جسدية وأخرى نفسية، فالأولى تتركز على الرياضة البدنية التي تدرب الجسم على القوة والتحمل، وعلى الشجاعة والإقدام، أما الثانية فتتركز على الموسيقى والفنون والآداب التي تهذب النفس، وتنظم على الخصوص طبيعة خشونة طبقة المحاربين "الجند" من دون إضعاف فضيلتهم النوعية وهي الشجاعة، وبهذه العملية التربوية يتحقق التناسب المطلوب بين الناحية البدنية والناحية الروحية معاً، وإذا طغى أحد الجانبين عن الآخر فإنه سيؤدي إلى إخلال في الذات، أي إما أن يكون المتعلم عنيفاً وخشناً، وإما أن يكون ظريفاً وليناً، وهما معاً لا يناسبان الذات الإنسانية التي يجب أن تكون معتدلة، والهدف العام من هذا الانسجام والتناسب ليس هو الذات باعتبارها كذلك، وإنما هو الوصول إلى الشجاعة والفلسفة اللتين ننشدهما في حياتنا من أجل تحقيق السعادة، ومن هنا فإن العملية التربوية في هذه المرحلة يجب أن تكون سهلة لذيدة محبة للمتعلمين لا إكراه فيها، وتكون فاضة مبنية على القصص الحاثثة على الخير ولا نعلمهم قصص وحكايات اليونانيين الأسطوريين

وخصوصاً هوميروس وهوزيود اللذين أفسدا في اعتقاد أفلاطون ضمائر اليونانيين، لأنهم كما يقول :
(من أعظم رواة القصص الكاذب الذي لا يزال شائعاً بين الناس)⁵³.

وينبغي في رأي أفلاطون أن نسعى من وراء كل عملية تربوية إلى جعل المواطنين يحترمون بعضهم البعض، وكل طبقة تعامل الأدنى بها معاملة حسنة تليق بوظيفتها في الدولة، حتى نخلق مجتمعاً متماسكاً فردياً واجتماعياً، وإلا لا جدوى من التعليم، حيث يقول: (أن التعليم السليم، أيا كان، هو أفضل سبيل إلى جعلهم يعاملون بعضهم بعضاً، ويعاملون ان يتولون رعايتهم بالحسنى)⁵⁴.

أما المرحلة الثانية وهي مرحلة تكوين الحراس الكاملين أو الفلاسفة أو الحكام الذين ينتقون من العينة الأولى فإن تكوينهم النهائي لا يأخذ شكله الحقيقي إلا في سن الخمسين، وأن هذه المرحلة هي من أخطر مراحل العملية التربوية، لأنها تتخللها عمليات شاقة وصعبة على مستوى التدريب والتعليم، فمن سن العشرين حتى الثلاثين يدرس المتعلمون الرياضيات والهندسة وعلم الفلك وغيرهم من العلوم، وهذه العلوم هي التي تساعد على رؤية فكرة الخير بطريقة أسهل لأنها هي هدفهم الأسمى، لأن الفيلسوف أو الحاكم هو كل من يمتلك العلم أو المعرفة الحقيقية الأساسية التي تؤدي إلى معرفة الخير، كما أننا نعتقد هنا أن هذا التحديد بالنسبة للسن المتقدم ستلعب فيه الخبرة والتجربة التي يمر بها الإنسان دوراً إضافياً في حياته المعرفية والفكرية.

كما أن دراسة تلك العلوم تؤهل هؤلاء الحراس إلى دراسة الديالكتيك أو الجدل الذي تمتد مرحلته من سن الثلاثين إلى الخامسة والثلاثين، وينتقل إلى هذه المرحلة الفائزون

53 - المصدر السابق.

54 - جان جاك شوفالييه، مصدر سابق، ص191.

في عملية الانتقاء من المرحلة السابقة، ودراسة الديالكتيك في رأي أفلاطون مهمة جداً لأنه هو الذي يدرّب النفس على أفضل الطباع، ويجعل من الأرواح أكثر انفتاحاً واعتدالاً وحزماً في آن واحد، كما أنه هو وحده الذي يوصل الإنسان إلى فكرة الخير التي توجهه وتغير عمله، ومن ثم يصبح يدافع عنها، وبذلك يسحب النفس من المستنقع الغارقة فيه ويرفعها نحو الأعلى، وهو وحده القادر على توفير المنهج الصحيح للفلسفة لكي يحددوا فكرة الخير وهذه الصورة عندئذ ليست لكل الناس وإنما هي للفلاسفة " الحكام " فقط الذين يخضعون لتدريب خاص في " مغارة " تستمر خمسة عشرة سنة، ومنها يصبح هؤلاء الفلاسفة و الحكام و الملوك قادرين على رؤية الكائن الذي يعطي النور لتلك الأشياء أي الخير في ذاته الذي يقودون إليه كل من المدينة وأفرادها، واهبين أنفسهم من أجلها ولا يقومون بأي عمل يتنافى مع هذا الهدف والغاية، لأنه كما يقول أفلاطون: (لا بد أن يتفرغوا للسهر على رعاية الحرية في الدولة، وأن يكرسوا كل جهودهم لهذا الغرض ويتجاهلوا كل ما عداه)⁵⁵، فهم من أجل الدولة، كما يكون من واجبهم أيضاً تكوين أفراد آخرين يحلون محلهم في هذه الوظيفة النوعية من حراسة المدينة وأفرادها، فالفلاسفة من هذا المنظور هم وحدهم القادرون على رؤية وتصور القوانين العادلة، وهم القادرون على تلقينها للآخرين بأصولها وبراهينها، والتي بها تدوم المدينة.

وتأكيد أفلاطون على دراسة الديالكتيك أو الفلسفة في هذه المرحلة يعود أساساً إلى ضرورة اكتساب المتعلم قدراً كبيراً من المعارف العلمية حتى يكون قد وصل إلى مرحلة متميزة من النضج العقلي، وتؤهله لدراسة الفلسفة التي لا يمكن دراستها في سن مبكرة، لأن في ذلك مضرّة للفلسفة ذاتها، حيث يقول أفلاطون: (من أهم الاحتياطات أن نمنعهم

(المتعلمين) من دراسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم ولعلك قد لاحظت من قبل المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة)⁵⁶.

لم يحدد أفلاطون جنس هؤلاء الحكام ولا طبقته إذ أنه أعتبر هؤلاء يمكن أن يكونوا من الرجال والنساء على السواء، والتمييز بينهم فقط يكون على أساس المؤهلات والمواهب الطبيعية، رغم أن طبيعة الرجال في هذه المراتب هي أعلى وأسمى مما هي عند النساء، ولكن المرأة مهيأة لنفس الوظائف التي هي للرجل كالطب والموسيقى والفن والتعليم، والحكمة، وهن نساء مثل الرجال يتصفن بالجبن، وأخريات يتصفن كالرجال بالشجاعة، وغيرها من الصفات، فهناك عندئذ نساء جديرات بحراسة الدولة، وهناك غيرهن ممن ليست جديرات بهذا المنصب، وعموماً كما يقول أفلاطون: (فليس في إدارة الدولة، أيها الصديق، من عمل يختص به النساء وحدهن من حيث هن نساء، ولا الرجال وحدهم من حيث هم رجال، ولكن لما كانت الملكات قد انقسمت بين الجنسين، فإن المرأة قادرة بطبيعتها على الوظائف، وكذلك الرجل)⁵⁷، كما أنه يمكن أن يرتقي إلى هذه الطبقة أفراد الطبقات الأخرى إذا استطاعوا اجتياز المراحل التعليمية المؤهلة لذلك، فيتساوى في العملية التربوية أبن الحاكم مع ابن الفلاح أو التاجر أو حتى مساح الأحذية، أو بعبارة أخرى يمكن أن يرتقي إلى وظيفة الحراس أي كان من أفراد المجتمع، لأن الأصل في الوظيفة هي تحقيق الخير العام، وتقلد للكفاء دون أي اعتبار آخر وبعد حصول المتعلمين على هذه المرتبة فليس من حقهم السعي وراء المكاسب المادية "الملكية"، ولا تكوين أسرة،

56 - المصدر السابق، ص121.

57 - جورج سعد، مصدر سابق، ص47.

لأنهم تملكوا كالأخرين حقولاً وبيوتاً وأموالاً لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماية للمدينة إلى طغاة وأعداء لها، لذلك فإن النظام كما يقول أفلاطون سيمنعهم من التملك لأنهم: (لو تملكوا كالأخرين حولاً وبيوتاً وأموالاً، لتحولوا من حراس إلى تجار وزراع، ومن حماية للمدينة إلى طغاة وأعداء لها ولقضوا حياتهم مبغضين ومبغضين، خادعين ومخدوعين، ولرهبوا أعداءهم في الداخل أكثر مما يخشون أعداءهم في الخارج) 58، إن اتصاف هؤلاء بهذه الصفات تتنافى مع طبيعتهم كحكام، وهذا الأمر ليس تشريعاً اقتصادياً لكنه تدبير سياسي يرمي إلى الفصل بين السلطة والمال، لأن من آفات فساد السلطة المال، ومن ثم يقوم الصراع في نفوس القائمين بها بين الواجب العام والمنفعة الذاتية.

رابعاً: العلم والسياسة:

ربط أفلاطون نظامه السياسي في المدينة بالعلم والمعرفة، واتخذ في ذلك المنهج العلمي الذي يبحث فيما هو واقع إلى تصور ما ينبغي أن يكون عليه المستقبل بالنسبة لذلك الواقع، حتى أصبح موضوع علم السياسة أو فن السياسة عنده هو "النفوس"، ما دام هدف هذا الفن يحقق الأحسن، وبالتالي فإن السياسة هي عبارة عن البحث عما هو أفضل للإنسان لكونه يحتوي على نفس مصدر التفكير والأخلاق الفاضلة اللذان هما عمدة الحياة الاجتماعية، ولذلك كان أفلاطون يسعى إلى البحث في الدولة "المدينة" التي ينبغي أن تسود، سواء تحققت أم لم تتحقق، واعتبر أن المدينة الحق هي مدينة العقل والفلسفة، وأنه من هذه الرؤية لا يمكن بأي حال من الأحوال إسناد السلطة السياسية أو الدولة إلى القوة المادية، وإنما يجب إسنادها إلى القوة المصحوبة بالتعقل والعلم بالسياسة والمهارة التي تمكن

صاحبها من تحقيق المدينة الفاضلة، والمعرفة الحققة هي المعرفة الموجودة في عالم المثل التي تكون واحدة للجميع ولا تتغير بتغير الأحوال والأزمان، والعلم الحقيقي هو الذي يحيط بهذه المثل ويفهمها، وهذه المميزات هي المعايير الأساسية لكل علم وتفكير إنساني، وهي التي تشكل الموضوع الحقيقي للعلم، على اعتبار أنها أحكام كلية مطلقة، لذلك فهي علة كل الأحكام أي من خلالها نحكم على النسبي بالمطلق، وعلى الناقص بالكامل، وفيها تزول كل المتناقضات ويتوحد الجدل الذي ينتقل بالعقل من المحسوسات إلى المعقولات ومنها إلى الكليات أو العلم الكلي، والأحكام تختلف باختلاف موضوعاتها فإذا كان الموضوع محسوسات متغيرة فإن أحكامه تكون ظنية متغيرة بتغير العوارض والعلاقات، أما إذا كان موضوعه غير المحسوسات من حيث هو كذلك، فيجب عندئذ وضع الكليات فوق الجزئيات، ومن هنا وجب التفريق بين المعرفة والظن.

والسياسة حسب أفلاطون كغيرها من الفنون الإنسانية فهي ترتبط بالمحسوسات، لذلك فإن أحكامها متغيرة ونسبية، ومن ثم فإنها قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، بينما أحكام العلم تكون دائماً صادقة لذلك فإن موضوعه لا يمكن أن يكون المحسوسات، وإنما الماهيات الدائمة، وهو قائم على البرهان.

أما المحسوسات المرتبطة بالظن فإنها قائمة على التخمين الذي يدفع النفس إلى طلب العلم، ولذلك وجب على السياسي الحقيقي أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شؤون الصحة، كما ينبغي عليه أن يفهم العلل التي تعمل على الفساد في الدولة، فالمعرفة

وحدها هي التي تميز بين السياسي الحق والسياسي المزيف، كما تميز بين الطبيب والدجال⁵⁹. ولتحقيق هذا العلم الحق، علم الكليات، أي تجاوز المحسوس الظني المتغير والنسبي، يشدد أفلاطون كثيراً على مسألة التربية في الدولة، وخصوصاً تربية حراسها أي "حكامها" لأنها هي التي تعلمهم الفضيلة والقيادة والعدل، وتخضعهم لإرادة العقل وحده الذي يرتقى بهم إلى العلم الصحيح الذي يكشف جواهر الأشياء لا أعراضها الظاهرة، وبالتالي يوصل إلى الحقيقة المتمثلة في الخير لأن: (ما يضيف الحقيقة على موضوعات المعرفة، وما يضيف ملكة المعرفة على المعارف، هو مثال الخير، فهو علة العلم والحقيقة)⁶⁰، وهو أرفع موضوع للمعرفة، ومنه يستمد كل شيء يتصف بالخير والحق قيمته بالنسبة إلينا، وبه يبتعد الإنساني عن الملموسات والمحسوسات المتبدلة والجزئية، لأن لا علم إلا بما هو عام، أما الجزئي أو المحسوس "عالم الصيرورة" فهو عالم اللاوجود، إذ لا وجود له إلا بمشاركته في العام الذي هو وحده الحقيقي، ومن ثم فإن المعرفة الحققة هي التي تسعى دائماً إلى بلوغ الجوهر (الشيء بذاته المتماهي دائماً مع ذاته)⁶¹.

من هذا المنطلق فإن النظرية السياسية الأفلاطونية تعتمد أساساً على فلسفة حقيقية هي عالم الأفكار التي تبحث في العلم الحق الذي هو علم أنطولوجي⁶² يبحث عن العلة، الحقيقة، "المبدأ الأول" أي وحدة الكثرة، الفكر بذاته، العدل بذاته، وعليه

59 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 187.

60 - آرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966، ص 119.

61 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 157.

62 - أندريه لالاند، مصدر سلبق، مجلد 1، ص 97.

فلاشيء فوق العلم، ولا ينبغي لأحد أن يكون فوق الإنسان الذي وحده يملك العلم، فالعالم " الفيلسوف" الحائز على العلم الحقيقي هو وحده القادر على تدبير المدينة وتحقيق السعادة لها، وكذا بالنسبة لمن يدعون فيه بالسياسة، ولهم القدرة على تسيير شؤون الدولة فهم أيضاً جهال ضعاف لأنهم لا يعرفون الهدف من أعمالهم، ولذلك أفلاطون يؤكد على أن كل مشغول بالسياسة يجب أن يكون على دراية بما يقوم به، فإذا كان الطبيب ينبغي أن يكون على دراية بعمله، وكذا بالنسبة للقائد، فكذلك بالنسبة للسياسي أو الحاكم، ولذلك يتساءل أفلاطون: (إذا كان أحدهم لا يعرف ببساطة شيئاً عن الهدف الذي يجب أن يجعله السياسي نصب عينيه، فهل يكون له، من أجل شيء واحد، أي حق في أن يكون من طراز الحاكم؟ وهل سيكون له من أجل شيء آخر، أية قدرة في صيانة ما يجهل هدفه جهلاً مطبقاً؟)⁶³.

والسياسة عند أفلاطون من هذا المنظور لا تنفصل عن العلم الحق " الميتافيزيقا" الذي تشكل المعرفة به حسن إدارة المدينة وتحقيق متطلباتها، ولا توجد معرفة حقة وشاملة دون معرفة الخير، وهذا الخير هو أسمى المعارف وأرقاها، وهو الذي يساهم في وجود الواقع، أنه كالشمس للمحسوسات فإذا كانت هي التي تعطيها ما هيبتها الحقيقية، فإنه هو الجانب الآخر، نور الحقيقة على المعقولات، أنه علة العلم والحقيقة، وعلى ذلك: (فإنه يحسن بك أن تعدّه شيئاً يتجاوز الحقيقة والمعرفة، ويسمو عليهما، على الرغم مما لهما من قيمة، وكما أن المرء في العالم المحسوس يعتقد أن النور والأبصار مشابهان للشمس، ولكنه يخطئ لو ظن أنهما الشمس بذاتها، فمن الواجب أن يعتقد المرء هنا أيضاً أن العلم والحقيقة،

63 - آرنتس باركر، مصدر سابق، 121.

في العالم المعقول شبيهان بالخير، ولكنه يخطئ لو ظن أن هذا أو ذاك هو الخير ذاته، إذ أن طبيعة الخير يجب أن تسمو حتى على هذه المكانة⁶⁴.

لذلك يجب أن تستند إليه كل مسائل تسيير شؤون المدينة "الدولة"، لأن كل الأشياء الموجودة، حسا ومعنى، لا تستمد من الخير قابليتها لأن تعرف فحسب، بل إنها تستمد منها وجودها وما هيته، رغم أن الخير ليس وجوداً، وإنما هو شيء يسمو على الوجود قوة وجلالا.

فالخير في رأي أفلاطون أساس من العدل إذ لا تتم معرفة هذا الأخير دون معرفة فكرة الخير، وعليه فوجود العدل يتوقف على وجود الخير، وهذا الخير لا يدركه إلا الفلاسفة لذلك قال أفلاطون إذا لم يمسك بزمام الحكم، أو لم يبدأ هؤلاء الذين نسميهم ملوكاً وأمراء في السير على طريق الفلسفة على نحو حقيقي، وعلى ما ينبغي بحيث تلتقي السلطة السياسية والفلسفة في شخص واحد، وإذا لم يحدث هذا فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولن تتحقق الدولة التي تصورناها بخيالنا، إن الفلاسفة أو الحكام في هذه الحالة هم وحدهم الذين يجمعون في ذاتهم القوة بين القوة السياسية والقوة الفلسفية، بين المعرفة والحكم، إنهم القلة القليلة من المجتمع المستنيرين القادرين على قيادة سكان المدينة "الدولة" إلى المعرفة الحققة معرفة فكرة الخير، ولذلك فهم أوصياء على هذه المدينة، لأنهم وحدهم يستطيعون إخراج سكانهم من كهفهم المظلم، إنهم لا يخضعون لأي قانون، وقانونهم الوحيد هو قدرتهم على تحقيق الخير وهم في رأي أفلاطون الجديرون بهذه الصفات، لأنهم لا تستهويهم اللذة والجشع والرغبة في التسلط بل هم دائماً ينزعون إلى العلم الحقيقي، ويقبلون على متعة الروح ويتدفعون عن الوضاعة والغرور والجبن، أما من

64 - أندريه لالاند، مصدر سابق، مجلد2، ص790، 1116.

كان بطبيعته جباناً وضيعاً فلا يستطيع أن يسهم في الفلسفة الحقبة بنصيب، ولذلك فإن الصفات الأساسية المميزة للروح الفلسفية، إنما هي اتصاف المرء منذ حدوثه بالنزاهة والرقّة وحسن المعاملة.

إذن فإنه لتنظيم المدينة وتحقيق وحدتها وانسجامها، ينبغي للفلسفة أن توجه السياسة وتقدم لها النموذج الأمثل والكامل لتسيير عالم " الصيرورة" ويصبح عندئذ هدف العلم السياسي هو النزوع إلى معرفة فكرة الخير وتطبيق مبادئه وأحكامه، وبعبارة أخرى فإن أفلاطون من هذا المنطلق قد أخضع خضوعاً تاماً علم السياسة إلى علم "الميتافيزيقا" رغم أنه يعتبر علم السياسة هو أعظم العلوم وأصعبها على الإطلاق، لذلك حاول إخضاع الشؤون السياسية إلى المنهج العلمي المطبق في الهندسة، لأنه كما يشير سباين: كانت فلسفته وثيقة الصلة بعلم الرياضيات التي كانت تميز الفكر الإغريقي، وكان فيها أفلاطون متأثراً بالنظرية الفيثاغورية، وكان لهذا المنهج العلمي الدقيق الذي عاود للظهور كما يذهب سباين في القرن السابع عشر في علم الفلك وعلوم الطبيعة، يعتبر بحد ذاته تراثاً منحدرًا من التفكير الأفلاطوني الرائع، الذي كان له امتداد في الفكر الإنساني في عدة مجالات، وليس المجال الرياضي وحده⁶⁵.

65- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر،

القاهرة-نيويورك، 1963.

الدولة

في الفلسفة السياسية عند أرسطو

(384 - 322 ق.م)

يشكل الفكر السياسي لأرسطو 66 نموذجاً خاصاً به - رغم ما أخذه عن أستاذه أفلاطون - إذ بنى لنفسه فكراً متميزاً يختلف عن فكر أستاذه من حيث الجوهر، ومن حيث الغايات التي كان يهدف إليها كل منهما، ذلك أن أرسطو يرجع في تصويره للدولة وفي بنائها إلى العلاقات الطبيعية بين الجنسين، وإلى التجربة التاريخية على مراحل تطورها التي كانت مثلاً حياً للحياة الاجتماعية والسياسية، ونموذجاً للمجتمعات المتلاحقة، كما أن فكره السياسي جاء نتيجة ملاحظاته التي أعقبت مراحل حياته المختلفة، فكان بالتالي تعبيراً واقعياً عما لاحظته وعاشه، فكانت نظريته نتيجة تجربة لا نتيجة حدس فلسفي أو سياسي، وتتمحور دراستنا للفلسفة السياسية لأرسطو على ما يلي:

أولاً: طبيعة الدولة وتحقيق الكمال الإنساني:

يرى أرسطو إن الدولة هي الماهية الحقيقية التي يتشكل في ظلها الوجود الإنساني، لأنها هي المؤسسة أو الهيئة التي ينتمي إليها كل أبناء شعب ما، وتربطهم فيها علاقات روحية تقوم على العادات والتقاليد والقوانين التي يلتزم بها الجميع، ويسري مفعولها عليهم بدون استثناء، لأن الإنسان: (وحده يدرك الخير والشر والعدل والظلم وكل

66 - ولد أرسطو في سنة 384 ق.م. بمدينة اسطاغيرا، وكان أبوه (نيقوماخوس) طبيباً خاصاً لملك مقدونيا

(امونتاس)، للمزيد، راجع د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 98.

الأحاسيس من هذا القبيل التي باجتماعها تؤلف بالضبط العائلة والدولة⁶⁷، ومن هذه المشاعر الأخلاقية والمعرفية المشتركة يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، وهو وحده القادر على تأسيس المدينة " الدولة " لأنها لا تنشأ إلا من هذه الصفات الإنسانية، إذ أنه: (من تحصيل خير المملكة وضمانه هو شيء أعظم وأتم، إن الخير حقيق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها)⁶⁸.

والدولة بهذا المعنى عند أرسطو هي اجتماع طبيعي سابق منطقياً وواقعياً وتاريخياً على سائر المجتمعات الأخرى السابقة عليه، كالأسرة والقرية، وفيها يتحقق كمال الإنسان وكيانه، لأن الإنسان بمفرده لا يستطيع كفاية نفسه من جهة، ولا يستطيع أن يعيش منعزلاً عن غيره من الجماعة من جهة أخرى، ولذلك فإنه في حياته ووجوده في ظل الدولة تتحقق له الفضيلة والعدل اللذين هما غاية أسمى لها، وهما ضرورة اجتماعية، ومن ثم فإن وجود الإنسان مرتبط أساساً بوجود الدولة والاجتماع السياسي الذي لا يهدف إلى تلبية الحاجيات المادية والمعيشية للأفراد فحسب، بل إلى تحقيق سعادتهم وفضيلتهم، وفي ذلك يقول أرسطو : (الجماعة السياسية موضوعها ليس المعيشة المادية لأفرادها وحسب، بل سعادتهم وفضيلتهم. وإلا لأمكن أن تنشأ بين أرقاء وبين كائنات آخر غير الناس)⁶⁹.

ومن هنا فإن الدولة ليست صناعة إنسانية ولا تنشأ نتيجة اتفاق يتم بين البشر يتعارفون عليه - كما كان يعتقد السفسطائيون - " وإنما هي من الأمور الطبيعية"،

67 - المصدر السابق، ص122.

68 - نفس المصدر، ص124.

69 - نفس المصدر، ص126.

والإنسان في ضوئها مدني بطبعه وهو جزء من المدينة "الدولة"، أي أنه لا يوجد ولا يعيش خارجها، ومادامت الدولة تدخل في عداد الوقائع الظاهرة والموجودة فعلياً فهي مَنْ : (عمل الطبع وأن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي)⁷⁰، ومن يكون على غير هذه الحالة، ولا يوجد ضمن الدولة، فإما أنه بهيمة أو إلهاً، والإنسان بطبيعته كائن متميز لا هو الكائن الأول، ولا الكائن الثاني، وفي ذلك يقول أرسطو: (إن ما يثبت الضرورة الطبيعية للدولة وفوقيتها على الفرد هو أنه إن لم يسلم به لا يمكن للفرد أن يكتفي بنفسه بمعزل عن الكل وعن سائر الأجزاء كذلك، وأن هذا الذي لا يستطيع أن يعيش في الجماعة وليس له مع استقلاله حاجات فذلك لا يستطيع ألبيه أن يكون عضواً في الدولة، إنما هو بهيمة أو إله)⁷¹، ومن ثم فإن الاكتفاء الذاتي للإنسان هو غاية وأسمى الخيرات كلها، وهذا لا يتحقق إلا في ظل الدولة التي تكون مكتفية بذاتها طبيعياً وانطولوجياً، وعليه فإنها الكينونة الوحيدة الضرورية للحياة البشرية والكافية له.

ولتدبير شؤون المدينة "الدولة"، يرى أرسطو أن هناك علم خاص بها هو العلم "السياسي"، وما دام الإنسان جزء منها، ولا يوجد خارجها، وأن أفعاله لا تتحدد إلا بعلم "الأخلاق" كان عندئذ علم الأخلاق جزء من العلم السياسي الذي هو أرفع العلوم جميعاً وأسمها ويسخرها كلها لغاياته، وفي ذلك يقول أرسطو: (بما أن الغاية في كل علم وفن هي خير ما، فالغاية في أسمى العلوم والفنون كلها هي أعظم خير وأقصاه، وأسمى العلوم والفنون هي السياسة)⁷²، وبذلك يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون الذي جعل علم

70 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار قلم، بيروت، 1977، ص 211.

71 - المصدر نفسه، ص 124.

72 - د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، الانجلو-مصرية، القاهرة، 1979، ص 12-14.

الأخلاق أرفع شأنًا من علم السياسة، فمن أجل ذلك كما يقول أرسطو: (كانت الأخلاق والاحساسات الطبية هي التمهيد الضروري لأي كان يريد أن يدرس دراسة منتجة مبادئ الفضيلة والعدل، وبالجملية مبادئ السياسة)⁷³.

كما يعتقد أرسطو أن طبيعة الإنسان ولا سيما المتوسطة، هي أقرب إلى الوحش منها للإنسان، ولذلك فإن معظم الناس من طبيعتهم كسالى وأغبياء ولا يستطيعون ضمان حياتهم - عكس بعض الحيوانات - إلا من خلال اعتمادهم على الدولة، فوجب بموجب ذلك أن يحكموا أساساً سواء بموافقتهم أو بعدهم، ومن هنا فإن البشر خلقوا بطبعهم حكماً ومحكومين، فالذي له القدرة الفعلية الكافية على الإدراك والفهم أعدته الطبيعة ليكون سيداً وحاكماً، أما الذي لا يستخدم عقله ويعتمد في حياته على جسمه فإن طبيعته جعلت منه عبداً، ويصبح بناء على ذلك العبد من السيد كالجسم من العقل، من حيث خضوع الأول للأخير، ومن ثم يقول أرسطو إن: (في الكائن الحي وجود سلطة تشبه سلطة سيد وسلطة حاكم معاً، النفس تتسلط على البدن كسيد على عبده، العقل على الغريزة كحاكم، كملك، وإذن فبديهي أنه لا استطاع إنكار أن يكون من الطبيعي ومن الخير للجسم أن يطيع النفس وللجزء الحساس من ذاتنا أن يطيع العقل والجزء العاقل، وأن المساواة أو انقلاب السلطة بين هذه العناصر المختلفة يكون شر للجميع)⁷⁴.

وكان أرسطو يرى أن النواة الأولى للدولة من حيث الزمن هي الأسرة وليس الفرد كما ذهب إلى ذلك افلاطون، ووظيفة الأسرة هي: تلبية حاجات أفرادها اليومية مؤقتاً، وإذا أرادت تجاوز ذلك فإنه لا تستطيع إلا بارتباطها بأسر أخرى، وبارتباطهم

73 - نفس المصدر.

74 - جورج سعد، مصدر سابق، ص105.

واجتماعهم تتكون القرية، وباجتماع القرى تتكون الدولة، وهي المجتمع الوحيد القادر على كفاية نفسه، والقادر على تحقيق حاجات جميع المجتمعات التي تندرج ضمنها، وعلى العموم كما يقول أرسطو : (إن اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عليها أنها بلغت حد كفاية نفسها على الإطلاق بعد أن تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها) 75 فغايتها عندئذ هي سعادة مواطنيها، ومن ثم فهي التي تصنع هؤلاء المواطنين وتحقق وجودهم، وليس العكس، ومن هذه الرؤية فهي مجتمع طبيعي ككائن عضوي كل جزء فيه يؤدي وظيفة مع الآخر في تناسق وانسجام، وإن كانت الدولة " المدينة" في رأي أرسطو هي آخر الجماعات من الشكل والانسجام، وإن كانت الدولة " المدينة" في رأي اسطو هي آخر الجماعات من حيث الشكل فإنها من حيث الطبيعة والحقيقة سابقة على تلك الجماعات، لأن الكل أسبق من أجزائه من حيث الغاية، فالدولة هي الغاية أو الكل، بينما المجتمعات الأخرى كالأسرة، القرية فهي مجتمعات جزئية، وكانت عندئذ وسيلة، والوسيلة دائماً متأخرة عن الغاية، وهذه الأخيرة متقدمة عن الأولى في الشرف والطبيعة والرتبة والحقيقة.

ولذلك كان أرسطو يقول، لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد، لأن الكل بالضرورة فوق الجزء، وإذا كان الإنسان أول الحيوانات وسيدها فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا علة، وبلا فضيلة فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، ولكن ما يحقق كماله الإنساني ويرفعه ويميزه عن الكائنات الحيوانية هي الدولة حيث يقول أرسطو: (لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد

75 - د. محمد كريم. تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار الريف، صيدا-لبنان، 1990،

الكل فليس بعد من جزء)76، ولا يعني هذا أن ارسطو ذهب مذهب أستاذه أفلاطون وأحط من قيمة الفرد في الدولة، ليجعل منه أداة مسخرة ومنصهرة في جهازها وكيانها، بل إن ما ذهب إليه هو على ضوء ما سبق هو أن يعيد للفرد قيمته الفردية ويمنحه الكثير من الاستقلال والحرية في ظل الدولة، ليجعل منه كائناً قادراً على العطاء والفعالية حتى يعبر عن كينونته وهويته الفردية التي لا يمكن أن تذوب في الكل الذي تضمنه.

ثانياً: الدولة المثلى وسماتها:

إذا كانت الدولة "المدينة" هي الاجتماع البشري الأمثل عند ارسطو، فإنه يرى أن لكل مدينة خصوصيتها وظروفها ومطالبها تختلف باختلاف الموقع بطلب الخير لها فحسب، وإنما هي التي تطلب الخير العام، ولكن ما هو الخير العام الذي ينشده كل إنسان؟ .

أنه الذي يجعل السعادة الإنسانية ممكنة، وفيها يستطيع كل مواطن أياً كان: (بفضل القوانين أن يحسن تعاطي الفضيلة، ويكلف لنفسه أكثر ما يكون من السعادة)77، ومن ذلك كانت الدولة المثالية هي التي تستهوي أفئدة الناس وتثير اهتمامهم، وتبث فيهم روح الاعتقاد بأن كل إنسان فيها هو صديق للآخر، لأن: (حب الحياة هذا بلا شك أحد كمالات الإنسانية، يرتبط المرء بالجمعية السياسية حتى حين لا يجد فيها شيئاً أكثر من العيش .. فانظر في الواقع إلى أي درك من البؤس يعانيه أكثر الناس بسبب مجرد حب الحياة)78.

76 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مجلد1، مصدر سابق، ص125.

77 - المصدر السابق.

78 - المصدر نفسه.

والدولة المثالية التي تحقق السعادة ويسعى إليها كل فرد في رأي أرسطو هي التي يرتبط صلاحها بصلاح نظامها السياسي الممارس فيها، فالنظام السياسي هو الذي يحدد الصلاحيات بين كل السلطات في الدولة وينسق بينها، فهو الدستور أو الحكومة التي تطبق الدستور، وهناك حسب التجربة التاريخية والسياسية التي مرت بها البشرية عدة أماط مختلفة ومتباينة من أنظمة الحكم، وذلك حسب من تكون في يده السلطة أو الحكومة، إذ قد تكون في يد شخص، أو جماعة من الأشخاص، أو في يد الجمهور.

وبهذا التنوع في الجماعة الحاكمة التي بيدها السلطة السياسية تعددت الأنظمة السياسية في الدولة، ولكن أن هذه الأنظمة وحسبما أكدته المسارات السياسية لتطورها - في رأي أرسطو - بينت وأثبتت أن هناك من هذه الأنظمة منها ما هو صالح ومنها ما هو فاسد، فالصالح منها ما كان يتوخى في طبيعته خير المجموع أو المصلحة العامة تبعاً لسنة العدل الخالصة، والفاقد منها ما كان يتوخى فيه الحاكم مصلحته الخاصة، ولذلك فإن هذه الأنظمة تحمل في ذاتها وطبيعته الخير والشر معاً، وفي ذلك يقول أرسطو: (بما أن الحكومة والدستور شيء واحد، وبما أن الحكومة لها الولاية العليا على المدينة، ينبغي على الإطلاق أن يكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً وإما أقلية وإما المواطنين كافة متى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفاً على المنفعة العامة فالدستور صالح بالضرورة، وحينما يحكمون لمنفعتهم الخاصة سواء أكانت منفعة فرد واحد أم منفعة الأقلية أم منفعة السواد فالدستور ينحرف عن غرضه لأن أحد الأمرين لازم: إما أن يكون أعضاء الجماعة ليسوا مواطنين حقاً وإما أنهم، إذا كانوا منهم، ينبغي أن يكون لهم نصيب من الفائدة المشتركة)⁷⁹.

79 - جورج سعد، مصدر سابق، ص104.

ويمكن إجمال هذه الأنظمة، حسب رأي أرسطو في ستة أنواع: ثلاثة منها صالحة تقابلها ثلاثة فاسدة، وهي كما يقول: (توجد ثلاثة أنواع من الدساتير ومن الأنظمة (...)) الأولى هي الملكية والأرستقراطية والثالثة (...)) هو ما يسمى في العادة الجمهورية.

إن خير هذه الحكومات هي الملكية وشرها الديمقراطية⁽⁸⁰⁾، والفرق بين هذه الأنظمة أو الحكومات تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها، من حيث عددها أي بين القلة والكثرة، وبمبدأ انتخاب أصحاب السلطة فيها، فهناك الحكومة الوحداية أو الفردية وهي التي تكون فيها السلطة السياسية في يد شخص واحد، وتتمثل هذه الحكومة إما في الملكية أو الطغانية، وهناك حكومة النخبة التي تكون فيها السلطة في أيدي مجموعة قليلة، وإما أن تكون أرستقراطية أو أوليغارشية، وهناك أيضاً الحكومة الجماعية وهي التي يتمتع فيها جميع المواطنين بالسلطة، وهي الجمهورية أو الديمقراطية، ومن ثم فإن هذه الأنظمة هي:

1- الحكم الأرستقراطي:

وهو حكم "الأعيان" أو الأقلية الفاضلة العادلة التي تتكون من المثقفين وأصحاب المؤهلات والقدرات التي تؤهلهم للحكم، ويكون هؤلاء من أحسن الناس وأفضلهم بصورة مطلقة وليس بصورة نسبية، وتلك الصفات الخصوصية هي التي تؤهل هؤلاء الأقلية "الأعيان" للسيادة السياسية أو الحكم، ولعل اسم الأرستقراطية مستمد هو ذاته من هذه الخصوصية، لذلك يعرفها أرسطو بقوله (سميت كذلك إما لأن السلطة هي في أيدي الأخيار، وإما لأن السلطة لا موضوع لها إلا الخير الأكبر للدولة وأفراد

الجماعة)⁸¹، ويأخذ هذا الحكم نمطه وصورته في اعتقاد أرسطو من ضمن شكل العلاقة التي تكون داخل الأسرة بين الزوج والزوجة، ولكن إذا توجهت هذه الأقلية إلى البناء المادي، وأهملت مصالح المجتمع فإنها تتحول من أقلية أرستقراطية إلى أقلية أوليغارشية، ويصبح بالتالي عملها وجهدها منصباً على مصالحها الذاتية، وتبتعد عن الغاية الطبيعية المطلوبة منها وهي مصلحة الجميع، لذلك فإن أرسطو لا يحبذ هذا الحكم، لأنه كما يقول فإنه: (الأوليغارشية لا موضوع لها إلا المنفعة الخاصة للأغنياء)⁸².

ومن هنا فإن هذا الحكم الأرستقراطي غير صالح، لأنه لا يستقر على حالته الطبيعية وإنما يتحول إلى نظام آخر، وفي هذه المسألة يخالف أرسطو هنا أستاذه أفلاطون الذي كان يحبذ النظام الأرستقراطي ويدعو إليه، وإذا تحول هذا النظام عن طبيعته فإنه يتحول من حكم الأقلية المستنيرة "الأعيان" الخير، وإلى حكم الأقلية الشريرة، وبذلك تترع تلك الأقلية عن نفسها مواصفات الفضيلة والعدل، وغيرهما من صفات النبالة، وفي هذا الشأن يقول أرسطو: (تنقلب الحكومة من الأرستقراطية إلى الأوليغارشية بفساد الرؤساء الذين يقتسمون بينهم الثروة العامة ضد كل عدل، ويخضعون أنفسهم إما بجمع أموال الأمة عموماً، وإما على الأقل بالجزء الأعظم منها، ويبقون السلطان دائماً في أيدي من هو في أيديهم بأعيانهم ويضعون الثروة فوق كل ما عداها، وعوضاً أن يكون الحاكمون من أكفاء الأهالي وأشرفهم يتولى الحكم أناس قليلو العدد كثيرو الشرور)⁸³.

81 - نفس المصدر، ص 112.

82 - د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو سلسلة خلاصة الفكر الاوربي، دار النهضة-القاهرة، (د.ت)، ص 89.

83 - المصدر السابق.

2- الحكم الملكي:

يعتبر ارسطو أن خير الحكومات هي الملكية وأسوأها هي " الديمقراطية"، ولكي تكون الملكية كذلك لا بد أن تحوز على مجموعة من الشروط، وليس بصورة مطلقة، فالملك لا يكون ملكاً وحاكماً وله هذه الصفة، إلا إذا كان يتميز عن باقي الأهالي الذين يحكمهم، ويكون الملك بتلك الصفات والمميزات رجلاً صالحاً فاضلاً، بعقله وحكمته، ويكون كذلك متى كان عمله متجهاً للمصلحة العامة، ولا يفكر في منفعته الخاصة: (بل يفكر في منفعة الرعايا الذين يحكمهم، وأن ملكاً ليس له هذه الفضيلة لا يكون إلا ملك ضرورة أنتخبه الأهالي)⁸⁴.

ومتى كان الحكم الملكي فاضلاً، كان الملك: (يحب رعاياه بسبب علوه الذي يسمح له بأن يتفضل عليهم لأنه يسعد الناس الذين يحكمهم ما دام أنه بما له من الفضائل الممتاز بها يعني بتصويرهم سعادة عناية الراعي بقطيعه)⁸⁵.

فالحكم الملكي الصالح عندئذ هو الذي يعتمد على الفرد الفاضل، ويكون صالحاً متى توحى الملك فيه العدالة في حكمه، ويسعى إلى سعادة رعاياه، ويعاملهم بالرعاية والعناية، ولكن أرسطو يرى أن هذا الفرد الذي يحوز على هذه الصفات والمميزات نادر الوجود أو لا يوجد أصلاً، ولذلك قد يستبد الملك برعيته، أو يأخذهم بالحب والرأفة نتيجة للإسراف الذي يتبع الملك اعتماداً على ما يملكه من قوة، وكما أنه يمكن أن يقوم بذلك لأنه من طبيعته يفتقر إلى معاونين له في الحكم، وذلك لما يتطلبه هذا المنصب، ومن

84 - سير آرسنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب،

القاهرة، 1966، الجزء الاول، ص 85-92.

85 - نفس المصدر، ص 125.

يحيل هذا النظام من نظام فاضل عادل، إلى نظام استبدادي طاغي، وعليه فهو نظام فاسد من أساسه وغير صالح لأنه يتحول بطبيعته إلى هذا الطغيان، ولذلك فهو كما يقول أرسطو: (إن حكومة الطاغية هي على الخصوص ضد هذه الملكية الحققة، فالطاغية لا يسعى إلا لمصلحته الشخصية، وما هذا كاف ليوضح خير توضيح ممكن أن هذه الحكومة هي أقبح جميع الحكومات ذلك بأن مقابل الأحسن في كل جنس هو الأقبح)⁸⁶.

3- الحكم الديمقراطي:

وهو حكم الشعب أو الأغلبية منه، وهذه الأغلبية هي التي تشكل الطبقة الفقيرة من المجتمع، وبذلك فهذا النظام هو الذي يميز حكمها، ويتميز هذا الحكم بأن سياسيه يسرون على دستور محدد يضبط الصلاحيات ويحدد الحقوق والواجبات، لذلك يعتبره أرسطو من الأنظمة البناءة، لأنه يمنح للأفراد في الدولة فرصاً متساوية، ويكون فيها التمثيل على حسب العدد لا على حسب الانتماء، كما أن هذا النظام يقوم على مبدأ الحرية، لأنه كما يقال أن الحرية هي المبدأ الثابت لكل ديمقراطية، وفي ذلك يقول أرسطو: (في الديمقراطية الحق السياسي هو المساواة، لا على حسب الأهلية، بل على حسب العدد، ومتى وضعت هذه القاعدة فينتج عنها أن السواد يجب ضرورة أن تكون له السيادة وأن قرارات الأكثرية يجب أن تكون هي القانون الأعلى، هي العدل المطلق .. الفقراء في الديمقراطية هم السادة ... ورأي الأكثرية يشرع القانون تلك هي إحدى الشيم المميزة للحرية)⁸⁷.

86 - ويل ديوارت، مصدر سابق، ص 129.

87 - المصدر السابق.

وإذا التزم كل فرد من أفراد الدولة بهذه الصفات في هذا النظام فإنهم يصبحون يشكلون إنساناً واحداً، حيث تقتضي المصالح الفردية في أن يعدل بعضها بعضاً بعد أن كانت متضاربة، ولا يبقى فوقها إلا المصلحة العامة التي هي مصلحة الدولة والقانون الكلي العام الخالي من كل ذاتية وعواطف وأهواء وميول وبذلك يصبح هذا النظام معبراً عن الشعب أو الأغلبية منه، ويمثل فيه تمثيلاً واسعاً، ويتولى تسيير شؤونه الخاصة، أما إذا أصبح هذا النظام لا يعبر عن هذه الإرادة الجماعية والمصلحة العامة فإنه يتحول إلى نظام فوضوي أو غوغائي أو شعبي أو ديماغوجي، وذلك عندما تتعدد فيه الآراء وتتضارب مما يشل العمل السياسي في الواقع، ويجعل الإدارة البشرية في الدولة غير منسجمة وفي هذا النظام : (تكون الأكثرية هي صاحبة الولاية على الدولة)⁸⁸.

والنظام الديماغوجي أو الشعبي عند أرسطو هو انحراف عن الحكم الديمقراطي، وهو حكم الفقراء الذين يستندون في حكمهم وفي تسيير شؤون رعاياهم على أهوائهم وميولاتهم، ويتولى فيه القيادة القاصي والداني، وتصبح فيه إرادة العامة فوق القانون، أي كما يقول أرسطو تكون وظائف الدولة وولاية أمرها للفقراء بأكثرية، وهذا الحكم " الأكثرية " هو من الأمور العارضة، وليس من الأمور الطبيعية، لأن موضوعه هو المنفعة الخاصة للفقراء، ولا يفكر في الصالح العام، ولا يظهر هذا النظام إلا عندما يفقد القانون سيادته، وحينئذ كما يقول أرسطو يكون الشعب ملكاً حقاً، واحداً وإن يكن مؤلفاً من الأكثرية التي تحكم لا فرادى بل بجمليتها.

ولذلك يرى أن هذا النظام غير صالح متى تحول إلى هذا النظام الأخير، وهذا ما أكدته فيما بعد مونتسكيو حينما رأى أن النظام الديمقراطي هو أحسن الأنظمة، وأسوأها

88 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص 281.

على الإطلاق، لأن الحكومة فيه لا تلتزم بأي قانون ويسيطر عليها الدهماء من المجتمع فلا يكثرثون بالحكمة والمعرفة ويقفون ضد الفكر وحامليه ، ويعتمدون في تسيير شؤون الدولة بأنفسهم رغم جهلهم بذلك، ومن ثمة يقول أرسطو: (وإذ يكون الشعب هو الملك فإنه يعتمد إلى أن يفعل فعل الملك لأنه يلقي على عاتقه نير القانون ويصير مستبدًا، ومن أجل هذا يصبح المثلثون عما قريب في مراتب الشرف، ولأجل أن يستبدلوا الأوامر الشعبية بسيادة القوانين يعودون دائماً إلى الشعب باعتباره يمثل قوتهم الخاصة التي يتصرفون بها ويوظفونها في أية جهة يريدونها ومن ثم تنهار سلطات القانون كلها)⁸⁹.

إن تقسيم أرسطو لهذه الأنواع من الحكومات كان مبنياً أساساً على مبدئين، مبدأ أخلاقي، ومبدأ قانوني، وهما واضحين في فكره المتعلق بالحكومات، ومن ثم اعتبر أن فساد الحكومات وصلاتها يكمن في مدى التزامها بهذين المبدئين أو في عدم التزامها بهما .

ولذلك فإن هذه الحكومات الصالحة قد تحمل في ذاتها الحكومات المناقضة لها، فقد تخفي الديمقراطية أوليغارشية في خدمة الأغنياء، أو أرستقراطية إذا كانت فيها الجماهير شريفة، أما إذا كان القانون غير محترم فإنها تصبح أقرب إلى التسلطية والاستبدادية والطغيانية وإلى غيرها من التحولات، ومن ثم يقول أرسطو: (هذه الديمقراطية هي في نوعها ما هو الطغيان بالقياس إلى الملوكية، ففي الجهتين الرذائل أعيانها واضطهاد المواطنين الأخيار هو بعينه: هنا أوامر الشعب وهنالك الأوامر التحكيمية. زد على هذا أن بين الديماغوجي والمتملق شبحاً فارعاً، كلاهما محل ثقة لا حد لها أحدهما يدل على الأمة التي

89 - د. بطرس غالي ود. محمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969، ص 74-77.

عمها الفساد والآخر يدل على الطاغية)⁹⁰، وعليه في الأخير أن هذه الحكومات "السياسات" غير صالحة.

4- النظام الأمثل:

بناء على تحديد أرسطو لتلك الأنواع من الأنظمة يرى أنها غير صالحة للدولة المثلى، وما هو صالح لها لا يمكن أن يكون إلا النظام الذي يأخذ شكل المبدأ الوسطي في الحياة والأخلاق وهو أقل فساداً من الأنظمة الأخرى، وفيها يتحقق لمجموع المواطنين أكبر قدر من السعادة والصالح العام، حيث يقول في هذا الشأن: (ليس من حكومة صالحة إلا تلك التي فيها يطاع القانون)⁹¹، وكل قانون مطاع هو من كان مؤسساً على العقل، لأنه يمكن أن تطاع قوانين ولكنها لا تكون مؤسسة على العقل .

وهذه القوانين هي التي لا تراعى فيها المصلحة العامة، وإنما تأسيسها يبنى على المصلحة الذاتية النابعة من اللذة والعاطفة، والطمع والجشع، ولكن النظام الأمثل أو الصالح كما يؤكد ذلك أرسطو ليس الذي يكون يشتمل على القانون أو التشريع وإنما هو كما يقول: (حسن النظام في دولة لا يقوم على وجود الشرائع بمعزل عن المحافظة عليها، ومن ثم وجب الاعتقاد أن الانقياد للشرائع المسنونة هو وجه من حسن النظام في الدولة، وأن الوجه الآخر من حسن النظام في دولة، هو أن تصلح الشرائع لمن وضعت لهم، ولمن يتقيدون بها)⁹².

90 - المصدر السابق، ص 78.

91 - ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1992، ص 107-110.

92 - آرنست باركر، مصدر سابق، ص 133.

والحكم الصالح أو الأمثل الذي ينبغي أن يطاع فيه القانون هو الذي يكون مزيجاً بين الأوليغارشية والديمقراطية، وفيه تمثل كل الطبقات الاجتماعية، لأنه يكون مكوناً من الطبقة المتوسطة في المجتمع من جميع النواحي، سواء كانت مادية، أو معرفية، أو وسطية أخلاقية، وعلى ثبات هذه الطبقة واستقرارها يكون ثبات واستقرار الدولة، ومن هذه الوسطية التي هي مبدأ أخلاقي عند أرسطو يحدث الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق، وفي ذلك يقول: (إذا كنا على حق إذا قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط بأن تكتفي دائماً بهذا الوضع الوسط الذي في إمكان كل امرئ أن يبلغه)⁹³.

وهذه الحكومة الوسطية هي الحكومة " الدستورية " أو الجمهورية التي يتحلى أفرادها بالاعتدال والوسط في المال والجاه والحرية، ويعيشون من عملهم وكدهم، ولا يملكون فراغاً من الوقت، فلا يعقدون إلا الجلسات الضرورية للحياة السياسية، وبهذه الصفات الوسطية يحققون التوازن بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، وفي شأنهم يقول أرسطو: (فمتى كان الزراع ومتوسطة الثروة من الناس هم سادة الدولة، فالدولة يجب أن يصرف أمورها القانون ما دام المواطنون المشتغلون بالأعمال التي يعيشون منها ليس لهم من الفراغ ما يجعلهم يزاولون الأعمال السياسية ، فهم يكلون الأمر حينئذ للقانون، ولا يجتمعون في جمعية سياسية إلا في الأحوال التي لا غنى عن اجتماعهم فيها)⁹⁴.

93 - نفس المصدر، ص134.

94 - نفس المصدر، ص136.

وهذه الحكومة الدستورية "الجمهورية" هي حكومة الفضيلة، وفيها يقول أرسطو: (إذا كان أكثر الحكومات تسمى باسم جمهورية فذلك لأنها تطلب تقريباً طلباً واحدة وهي التأليف بين حقوق الأغنياء والفقراء، بين الثروة والحرية، وأن الثروة فيما يظهر تكاد في كل مكان تقوم مقام الأهلية والفضيلة)⁹⁵، وهذه الحكومة عندئذ هي التي تجمع بين الأوليغارشية التي تتصف بالثروة، والديمقراطية التي تتصف بالحرية، ولذلك فإن: (جمهورية فيها تمتزج تماماً الأوليغارشية والديمقراطية يجب أن تشبه أحدهما بالآخرى دون أن تكون بالضبط واحدة من الاثنين، إنها يجب أن تقوم على مبادئها الخاصة)⁹⁶.

وهذه الحكومة هي التي - كما أشرنا - يكون القانون عنواناً لها، وتسير به لا بأفضل الرجال، لأن القانون صفة موضوعية وطابع مجرد من أي ميول أو ذاتية، مما لا يمكن توفره في أي إنسان مهما كان فاضلاً، أو بعبارة أخرى أن هذا القانون هو عقل مجرد عن الهوى، وبه يستطيع الإنسان تحقيق العدل لأن: (العدل ضرورة اجتماعية، لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي وتقرير العادل هو ذلك الذي يرتب الحق)⁹⁷.

ومن ثم يكون هذا النظام هو أكثر الأنظمة رسوخاً وثباتاً واستقراراً ودواماً، وهذا النظام كما هو واضح من خلال هذه النصوص ليس هو النظام الشعبي الذي تتم فيه المداولات بصورة جماعية كما تذهب بعض الدراسات..

95 - المصدر السابق، ص138.

96 - الفرد ادوارد، مصدر سابق، ص 114.

97 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص130.

والسياسة - الحقبة - في رأي أرسطو - التي تؤسس لوجود المدينة الفاضلة وتتحقق فيها سعادة الجميع وهي التي تركز على علم سياسي واقعي، لا على مجرد المراقبة العلمية لممارستها، التي يشتمل عليها النظام الشعبي، والدولة المثلى حسب أرسطو وعموماً هي التي تتصف بمجموعة من السمات منها:

1- عدد السكان:

يعتبر أرسطو أن أية دولة تتشكل لا بد لها من جماعة بشرية، وهذه الأخيرة هي التي تجسد واقعيتها ووجودها، من خلال ما تقوم به من أعمال لضمان وجودها واستمرارها، ووجود واستمرار هيكلها السياسي، وفي هذا الشأن يقول أرسطو: (إن الاجتماع الذي يؤلف المدينة ليس اجتماعياً كيفما اتفق، إنما هو اجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم) 98، والجماعات البشرية الأولى التي تتشكل منها الدولة "المدينة" عند أرسطو، وتكون حلقة من حلقاتها المساهمة في تكوينها هي (الأسرة، القرية..)، وعدد السكان الأمثل للدولة هو الذي لا يزيد عن قدر معين .

أما إذا زاد عدد السكان عن ذلك الحد المعين، فإن هذا المجتمع السياسي ألمديني الأفضل أو الأنسب يتحول إلى إمبراطورية تضم مجموعة من المجتمعات والشعوب تتجاوز حدود الدولة "المدينة"، لأنه يكون هدفها ليس تحقيق المجتمع الأفضل، وإنما السيطرة على ما لا حد له من المجتمعات، ومن ثم يصبح مجتمع الدولة "المدينة" مجتمعاً غير متجانس، عكس الغاية من الاجتماع في الحياة الفضلى الذي يجب أن يؤسس على التجانس، ولتبرير ذلك يستند أرسطو على معطيات الواقع نفسه، حيث يقول:

(والأحداث شاهدة لإثبات أن من العسير، بل ربما كان من المحال، أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عدد مما ينبغي من السكان، والدليل العقلي يجيء هنا لتعزيز المشاهدة. إن القانون هو تقرير نظام ما، والقوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن، غير أن النظام ليس ممكناً في جمع أكبر ما يمكن)⁹⁹.

والمجتمع السياسي الأفضل ليس الذي يحافظ على الفضيلة فقط، وإنما هو الذي يسعى إلى تحقيقها، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا مجتمع الدولة "المدينة" الذي لا يزيد عدد سكانه كما يرى أرسطو عن الحد المطلوب، ولا ينقص عن ذلك الحد لكفاية المدينة نفسها، فإن كانت الدولة "المدينة"، كما يقول أرسطو: (أصغر مما ينبغي لا يمكنها أن تقوم بحاجتها... وإن كانت أكبر مما ينبغي فهي تقوم بها لا من حيث هي مدينة بل من حيث هي أمة، ويكاد لا يكون لها بعد حكومة ممكنة)¹⁰⁰.

كما أن الدولة الكثيرة العدد قد يحدث فيها كثير من الظلم والإجحاف في حق مواطنيها الأصليين المشكلين لهويتها، من الذين يضافون إلى سكانها من المستوطنين والأجانب الذين يشكلون خطراً على الحق المدني والسياسي وقد يغتصبونه، وذلك مما لا يحدث في الجمعية قليلة العدد، وحينئذ: (يمكن القول بأن التناسب الحق للهيئة السياسية إنما هو بالبديهة أكبر عدد ممكن من المواطنين الذين هم أهل لسد حاجيات معيشتهم لكن لا يكونوا مع ذلك من كثرة العدد بحيث يتخلصون من مراقبة سهلة تلك هي مبادئنا في عظم الدولة)¹⁰¹ كما أنه في الدولة الكبيرة يصبح من العسير على مواطنيها معرفة بعضهم

99 - آرنست باركر، مصدر سابق، ص 147.

100 - د. محمد احمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي، ط2، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)، ص 211.

101 - د. عبد الرحمن بدوي، ارسطو...، مصدر سابق، ص 118.

البعض، المعرفة التي تكون فيهم حب الارتباط والتعاقد والتعاون، نفهم في هذه الدولة يعيشون بلا قيود، ومن ثم تصبح الحياة السياسية في ظل الدولة مهددة سواء على مستوى الانتخابات التي هي ضرورية لها، أو على مستوى الأحكام القضائية التي تكون سيئة بالضرورة.

وينبغي أن يكون عدد السكان متناسباً في الدولة مع ثرواتها وظروفها المختلفة، وإذا تحقق هذا التناسب تصبح العلاقات بين هذا العدد، علاقات محبة ومودة وصداقة وتعاون، أما إذا تجاوز العدد ذلك التناسب تعذر على أفراد المجتمع السياسي الاقتراب من بعضهم البعض - كما أشرنا - وتكوين علاقات، ومن ثم تنهار روابطهم الاجتماعية والسياسية وبانهارها تنهار دولتهم.

وللحفاظ على هذا العدد المتناسب في الدولة يجب تحديد النسل عن طريق الإجهاض، والتخلص من جميع المشوهين الذين لا تستفد الدولة من خدماتهم، لأن عظمة الدولة لا تقاس بعدد سكانها، وإنما بعدد الأحرار فيها القادرين على تحقيق السعادة، وفي هذا الشأن يؤكد أرسطو أنه إذا كانت الزوجات: (خصبة إلى ما وراء الحد المفروض صراحة على السكان فينبغي الإيعاز بالإجهاض قبل أن يتلقى الجنين الإحساس والحياة، فلتأثيم هذا العمل أو عدم تأثيمه لا يتعلق كلاهما على الإطلاق إلا بهذا الشرط، شرط الحساسية والحياة)¹⁰²، فهذا التنظيم في عدد السكان هو وحده الكفيل بتحقيق حياة مستقرة ومزدهرة.

2- طبقات المدينة:

102 - المصدر السابق .

يرى أرسطو أن سكان المدينة " الدولة " يتشكلون من طبقات مختلفة ومتنوعة تتمثل في الطبقات التالية: الزراعة، الصناعات، التجار، الجند، الفنيين، الكهنة، الموظفين، وقضاة لتصرف الأمور الضرورية، والبت في الأمور المفيدة، وهذه الطبقات تتمايز عن بعضها من خلال الوظائف التي تؤديها، وإذا حدث تداخل في الوظائف فإن ذلك يؤدي إلى اضطراب في الدولة وفي الحياة السياسية، بينما العمل المفيد هو الاشتراك في الأعمال من خلال تنوعها واختلافها، وفي ذلك يقول أرسطو: (إذ يتاح، كما قلنا، أن يشترك الجميع في كل الأعمال، أو أن يختص البعض بقسم منها، والبعض الآخر بقسم آخر غيره، وهذه الاختلافات تخلق السياسات المتنوعة)¹⁰³.

وكل عمل تقوم به هذه الطبقات يكون عملاً أساسياً للدولة أو لحياة السياسة العامة، لأنه لا يكون هدفه الكسب النفعي الشخصي الذاتي، وإنما الغرض منه تحقيق المصلحة العامة المتبادلة، وهذا التنوع الطبقي ضروري للدولة إذ لا قيام لها إلا به، وهو الذي يشكل عناصرها الأساسية المتمثلة في تحقيق حاجيات الناس الحياتية من : (المواد الغذائية، ثم الفنون وما يتعلق بها من الأشياء التي لا غنى عنها للحياة التي بها حاجة إلى كثير من الأدوات، ثم الأسلحة التي لا غنى للاجتماع عنها لأجل تأييد السلطة العامة في داخله ضد العصاة ولأجل دفع الأعداء من الخارج .. ورابعاً سعة ما من التراث سواء للحاجات الداخلية أو لأجل الحروب وخامساً .. العبادة الإلهية أو كما يسمونها الكهنوت، وأخيراً وهذا بلا جدال هو الأهم، تقرير المرافق العامة والقضاء في الخصومات الفردية)¹⁰⁴، التي يمكن لكل شخص الانتفاع بها .

103 - نفس المصدر.

104 - المصدر السابق.

ويمكن لكل فرد يعيش في ظل الدولة " المدينة " الاقتناع بهذه الطبقات، بالاقتناع وبالانتماء إلى واحدة منها وهذا التنوع في الوظائف، والاستعداد للقيام بتجسيدها، لا يمكن أن يحصل لدى الأفراد إلا من خلال المهمة التربوية التي ينبغي أن تؤهل الأفراد لهذه المسؤوليات والوظائف.

وهذه الاختلافات الوظيفية في الدولة هي التي تخلق السياسات المتنوعة التي يكون فيها المواطن الحر مشارك، مشاركة فعالة في سياسة الدولة في كل مراحل عمره، جندي في شبابه، وحاكم في كهولته، وكاهن في شيخوخته، ومن ثم تصبح حياته كلها في خدمة الدولة.

3- مساحة المدينة:

لا يحدد أرسطو مساحة معينة للمدينة " الدولة " كما فعل مع عدد السكان، وإنما يرى أن الساحة المثلى للمدينة " الدولة " هي التي تكون مستقلة الدفاع عن مساحة المدينة والدفاع عنها هي بناء الأسوار، وتكوين الجند، وليس المقصود من تكوين الجنود وبناء السوار، القيام بهجمات على جيرانها، وإنما لحماية نفسها فقط، وفي ذلك يقول أرسطو: (إن سعة الأرض وخصبها ينبغي أن يكونا بحيث يستطيع جميع المواطنين فيها أن يعيشوا في دعة الرجال الأحرار القنع)¹⁰⁵، وهذا الموطن المناسب للسكان هو الذي يجب : (أن يكون سهل المراقبة، وأن أرضاً سهلة المراقبة لن تكون أقل سهولة في الدفاع عنها)¹⁰⁶، وفي هذا الإطار يجب أن يتحقق الوسط الذهبي المتناسب وبين المساحة وعدد السكان، لأنه هو الذي كما يقول أرسطو يحقق الجميل، والجميل: (ينتج عادة من توافق العدد والسعة،

105 - نيقولا مكيافلي، مصدر سابق، ص 171.

106 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص 189.

والمال للدولة يكون بالضرورة يجمع في رقعة كافية عدد مناسب من المواطنين، لكن مساحة الدولة خاضعة لحدود معينة ككل شيء آخر (...) كل شيء لأجل أن تكون له الخواص التي هي له لا ينبغي أن يكون أكبر مما ينبغي ولا اصغر مما ينبغي¹⁰⁷.

وكان أرسطو يرى أن موقع المدينة الأمثل هو الذي يكون صالحاً من جهة البر ومن جهة البحر، فهو يفضل إنشاء المدينة على البحر لكي لا تتعرض إلى الحصار، ويستطيع سكانها حماية أنفسهم من كل اعتداء أو حصار خارجي، حيث يقول أن أمن الدولة يتطلب أن يكون لها موقع بري، لكي تستطيع صد أي هجوم عدائي عليها، وتستطيع تلقي إمدادات من حلفائها بواسطة البر والبحر معاً.

وهو بهذا يخالف أستاذه أفلاطون الذي يرى أن الدولة "المدينة" يجب أن تكون بعيدة عن البحر، لأن ذلك يصيب الناس بعدوى التجارة والتهريب، ويزرع فيهم الأخلاق غير المستقرة وغير الشريفة التي تتنافى مع القيم الأخلاقية الحقيقية، التي ينبغي أن تكون ثابتة ومستقرة.

أما إذا كان الموقع وسطاً بري - بحري، كما يراه أرسطو فإنه يسهل تموين الدولة بالحاجيات الضرورية التي لا تؤدي إلى الترف واللهو والفساد، لأن ما زاد عن ذلك الضروري فإنه يضر بالدولة "المدينة"، غير أن المقصود بالمدينة التي تقع متوسطة بين البر والبحر، وتكون في المركز هي العاصمة لا الدولة ذاتها، لأن أرسطو في نص آخر يبين أن المدينة التي يشترط فيها أن تتصف بهذه الصفة هي عاصمة المدينة، حيث يقول: (نحن لن

نكرر لماذا ينبغي أن تكون المدينة برية وبحرية معاً، وأن تكون قدر ما أمكن على اتصال بجميع نقاط الوطن) 108 طبعاً الوطن الذي يشكل الدولة كاملة.

وموقع المدينة عند أرسطو لا يرتبط فقط بالحماية والدفاع وتحقيق حاجيات المواطنين، وإنما له تأثير على خلق الشعب، إذ يعتبر أن سكان المناطق الباردة هم شجعان ولكنهم غير أذكياء، بينما سكان المناطق الحارة هم أذكياء لكنهم غير شجعان.

لذلك كان المجتمع الأفضل هو الذي يجمع بين سكان المناطق الباردة من حيث الشجاعة، وسكان المناطق الحارة من حيث الذكاء، وكان تقسيمه للمجتمعات البشرية وفقاً لهذه الظروف الطبيعية إنما أراد من ورائها تقديم برهان واقعي ملموس يثبت من خلاله سمو المجتمع اليوناني.

وذلك في رأيه ليس بحكم العاطفة وإنما بحكم الطبيعة، إذ يقول في هذا الشأن إن: (الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملوهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يقتحموا الأقطار المجاورة، وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد، أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فإنه يجمع بين صفات الفريقين، فيه الذكاء والشجاعة معاً (...)) وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم) 109.

108 - د. محمد المسير، مصدر سابق، ص 213.

109 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص 74-77.

يظهر من هذا الرأي أن أرسطو يعتبر أن الجنس البشري القادر على قيادة البشرية وتحقيق سعادتها هو الجنس اليوناني وفقاً لهذه المميزات التي يتميز بها وبذلك يكون أرسطو من أوائل المفكرين الداعين إلى القومية التي تميز الأجناس البشرية بعضها عن بعض.

وفيها يتسامى جنس عن غيره من الأجناس، ولعل هذه دعوة ذاتية أكثر منها موضوعية حقيقية، لأن تاريخ الإنسانية أثبت أن كل جنس بشري يمكن له تقديم خدمة للإنسانية، وتحقيق رفاهيتها وسعادتها إذا ما توفرت له الظروف المناسبة لذلك بغض النظر عن جنسه وعن موقعه الجغرافي، إذ أن الحضارات الإنسانية ازدهرت وامت وتداولت بين كل الأجناس وفي كل المناطق - الباردة والحرارة والمتوسطة بينهما ..

ونعتقد هنا أن أرسطو ذهب ضحية مبدئه الوسطي الذي أراد أن يبنى عليه كل مسألة يتعرض لها في فكره، حتى وإن كان الوفاء للمبدأ سمة من سمات الفيلسوف الحق الذي هو مطالب بالوفاء للمبدأ الذي منه ينطلق.

كما أنه يحق لكل مواطن في الدولة أن يمتلك ما يحقق له وجوده واستمراره، وكذلك بالنسبة للدولة فهي كأفرد يجب أن تحوز على ملكية لكي تجد من خلالها مصدراً تنفق به على أمورها، لأن الدولة الأرسطية كما تصورها ليست عاملاً للإشراف فقط بقدر ما هي عامل من عوامل التقريب بين المواطنين، وبث روح التعاون والصداقة والمودة بينهم جميعاً، لأن الملكية الخاصة ليست سبباً للاختلاف والتنافر والتباعد والصراع كما كان يعتقد أفلاطون، وإنما هي حسب أرسطو ما دامت لا تتمركز في بعض الأيدي المعينة، فهي من هذا الجانب عامل من عوامل التنافس بين الأفراد وحافز على العمل وكثرة الإنتاج.

ثالثاً: السعادة:

كانت السعادة من أهم المسائل التي شكلت محور أفكار أرسطو، وخصوصاً في كتابه " السياسية " و " علم الأخلاق "، كما كانت هذه المسألة تشكل محور الفكر اليوناني عامة، لأن كل القيم الأخلاقية تبنى عليها وهذا عكس ما طبعت به الأخلاق في الفكر الفلسفي المتأخر لا سيما مجموعة من التساؤلات حول ما هيئتها وطبيعتها، هل هي في الأشياء الظاهرة كاللذة والثروة؟ أم هي في الشرف؟ أم هي في الكفر والحكمة؟ وهل هي ثابتة أم متغيرة؟ وهل هي واحدة للجميع، أم أنها مختلفة من إنسان لآخر؟.

وكان المبدأ العام الذي توصل إليه هو أنه لا يمكن أن تكون السعادة للجميع لأنها ليست ملكة من الملكات، وإنما هي فعل إنساني متجاوز مرتبط بما يؤديه الإنسان حسب طبيعته، وتحقق بما يمارسه من حياة الحكمة والتأمل العقلي وفقاً للمواصفات التي جُبل عليها والتي تميزه عن غيره من الكائنات .

لذلك يرى أرسطو أن الناس يختلفون في فهمهم للسعادة وفي تحديد طبيعته، فمنهم من يربطها باللذة أو الغنى أو الكرامة أو الشرف أو الثروة، ومنهم من يربطها بالحكمة والتفكير، ومنهم من يراها واحدة لكل من الأفراد والدولة، ومنهم من يراها عكس ذلك، ومن ذلك يتساءل أرسطو، هل السعادة تتألف من عناصر متماثلة أو متغايرة في حق الفرد وفي حق الدولة؟.

وقد يسلم الجميع بأنها واحدة لأنها إذا : (وضعت هناة المرء في الثروة فلا محيص من التصريح بأن الدولة سعيدة تماماً حين تكون غنية، فإذا قدر في حق الفرد أن السلطة الطغيانية هي الغرض الأسمى فكذلك تكون الدولة سعيدة بمقدار سعة سلطانها، وإذا

قدر في حق الفرد أن الهناءة هي الفضيلة فالدولة الأشد حكمة تكون كذلك أسعد¹¹⁰، ولكن كل هذه المظاهر لا تعبر عن حقيقة السعادة خصوصاً إذا ارتبطت باللذة الحسية لأن هذه الأخيرة ليست هي جوهر وأصل وغاية الفعل الأخلاقي الإنساني الحق، وإنما هي وجهة العبيد والبهائم وعوام الناس، فهي عكس فضيلة الإنسان، لأننا عندما نحقق لذة مادية كالأكل أو الشرب فإن ذلك لا من أجل اللذة ذاتها وإنما هو من أجل سد حاجة من حاجات الذات، وعلى هذا فليس هناك فرق وفصل بين الفعل وغايته، أي بين اللذة وفعلها، ومن ثم فهي ليست غاية وإنما هي فعل، وعليه لا يمكن أن تكون هي عينها السعادة، غير أن أرسطو لا ينفي اللذة الروحية التي تتوحد فيها السعادة والتي لا صلة لها بالواقع الحسي، وهي التي تلي تحقيق الفعل المطابق للفضيلة من غبطة وارتياح أو هي كمال تحقق الفعل.

والسعادة الحقيقية ليست التي ترتبط بالأفعال والأعمال النفعية التي يسعى إليها الإنسان في حياته - رغم ضرورتها - وإنما هي ما يكون فعلها لذاته وليس لشيء آخر أسمى منها، ولا يكون لذلك الفعل الذي يتخذه هذه السمة إلا فعل التأمل، وهو وحده مما نحب من أجل ذاته، وبه يتحقق خير الإنسان وسعادته بفعل النفس الناطقة المؤدية إلى الفضيلة المتمثلة في ضبط النفس وتحقيق الانسجام والاعتدال في الرغبات، والتوسط بين طرفي النقيض.

أي هي التي تكون مثلاً بين الجبن والشجاعة، وبين البخل والإسراف .. الخ، ومن هنا تصبح السعادة حالة من حالات النفس الإنسانية الناطقة التي يتميز بها الإنسان عن سائر الكائنات، والفعل الإنساني الذي يحقق السعادة ليس صورة طبيعية في ذاته، وإنما

110 - د. عبد الرحمن بدوي، ارسطو...، مصدر سابق، ص218.

هو فعل يمكن أن يصل إليه الإنسان عن طريق التمرين والعناية والتربية، ولذلك فإن الأعمال النبيلة التي هي فينا تكون نتيجة أعمالنا وأفعالنا الصائبة السديدة، وعليه فالإنسان الفاضل هو الذي يسعى إلى تحقيق السعادة عن طريق الفضيلة التي هي توسط بين رذيلتين (الإفراط والتفريط)، وفي ذلك يقول أرسطو: (بين أن الناس يتمنون الفضيلة والسعادة ولكنه يسير لبعضهم بلوغهما ممتنع على الآخرين، وذلك من أثر الظروف أو من أثر الطبع. الفضيلة لا تكتسب إلا بشروط معينة من اليسير أن تجتمع للأفراد المحدودين وهي أعسر على الأفراد الذين هم أقل منهم في الجد نصيباً) 111 .

ولذلك فهو يقول أيضاً: (إذا كنا على حق إذ قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين، فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي التي تلتزم هذا الوسط بأن تكتفي دائماً بهذا الوضع الوسط الذي في مكنة كل امرئ أن يبلغه) 112، ومن هنا فإن الفضيلة هي فضيلة النفس لا فضيلة الجسد، وقوام السعادة هي تحديد القصد والهدف، ووضع الأمور موضعها الحقيقي، وإيجاد الوسائل الموصلة إلى تلك الغاية بما فيها الفضيلة ذاتها التي لا تنمو ولا تزاول إلا بالسعادة، ولا يمكن في اعتقاد أرسطو أن يقوم بهذه المهمة إلا رجل السياسة الذي يجب أن : (يعرف إلى حد ما أمور النفس، كما أن الطبيب الذي هو يعالج العيون مثلاً يجب عليه أن يعرف أيضاً تركيب الجسم كله، يجب على السياسي أن

111 - المصدر السابق، ص 118.

112 - نفس المصدر.

يلزم نفسه بهذه الدراسة، خصوصاً أن السياسة هي علم أرفع كثيراً وأنفع من الطب¹¹³.

إن الإنسان من هذا المنظور يسعى في حياته دوماً الوصول إلى الخير الأسمى الذي على أساسه يتم توجيه الحياة، وهذا الخير يختار لذاته ولا يكون وسيلة لغاية أخرى تماماً بذاته من أجل ذاته، وهذا لا يتحقق إلا بالعلم السياسي الذي يبحث في السعادة باعتبارها هدف المعاملات الأعلى أو هي هذا الخير.

أي أنها تطلب لذاتها لا لشيء آخر، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، وفي ذلك يقول أرسطو: (نقطة أولى بديهية، وهي أن الخير يتبع العلم الأعلى بل العلم الأساسي أكثر من جميع العلوم. وهذا على التحقيق علم السياسة، فإنه في الواقع هو الذي يعين ما هي العلوم الضرورية لحياة الممالك...) ويمكن أن ينبه فوق ذلك إلى أن العلوم الأعلى مكانة في الشرف هي تابعة للسياسة (...). ونظراً إلى أنه هو الذي يستخدم جميع العلوم العملية الأخرى، وأنه هو الذي يأمر باسم القانون بماذا ينبغي أن يفعل وما ذا ينبغي أن يترك، يمكن أم يقال: إن غرضه يشمل الأغراض المتنوعة لجميع العلوم الأخرى، وبالنتيجة يكون غرض السياسة هو الخير الحقيقي، الخير الأعلى للإنسان¹¹⁴.

وينشأ الهدف من الوصول إلى الخير الأسمى من خلال الرغبة في الحياة المتولدة من الفضائل الأخلاقية التي ليست موقفاً عاطفياً يرتبط بالنفس، وإنما هي طرق التصرف السليمة التي تنشأ من خلال التمرن والتدرب والإرادة الواعية حتى تصبح عادة مألوفاً وتترع كلها نحو الخير الحقيقي الذي يقصد من أجل السعادة، وهي بذلك ليست طبيعية

113 - M.D.Chenu: Saint Thomas d'Aquin et la theologie. Edit. Du Seuil. Paris. Coll. Maitres spirituels. Pp.93-94.

فينا، وإنما نحن مهياً ولاكتسابها، ولو كانت طبيعية لا انعدمت أضعافها، ومن هذه الرؤية يقترب أرسطو من أستاذه أفلاطون الذي جعل الهدف الأسمى من كل حياة هو الوصول إلى الخير الأسمى، ولكن السؤال الحيوي الذي يطرح نفسه هنا سواء على أفلاطون أو تلميذه أرسطو هو: في ماذا يتمثل هذا الخير سواء على مستوى حياة الفرد أو حياة الجماعة؟

وما دامت الدولة أيضاً في رأي أرسطو - كما كانت عند أفلاطون - هي وحدها التي تنظم حياة أفرادها وتتعهد بالتربية والتوجيه، فإنها وحدها قادرة على تنشئتهم في تحقيق السعادة والخير والأخلاق الفاضلة .

والخير باعتباره فضيلة أخلاقية يتبع العلم الأعلى، والعلم الأعلى عند أرسطو ما هو إلا علم السياسة ، وهنا تظهر العلاقة الوطيدة التي يربط فيها أرسطو السياسة بالأخلاق ، لأن الغاية الأخلاقية التي تسعى إليها الدولة واحدة سواء على مستواها أو على مستوى أفرادها ، وهي الخير الحقيقي ، الخير الأعلى للإنسان ، وهو - كما مر معنا - متماثل سواء بالنسبة للفرد أو للمملكة، وفي ذلك يقول أرسطو : (كل دولة هي بالبديهة اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا الخير، ما دام الناس أياً ما كانوا لا يعملون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير، فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات، ذلك الذي يشمل الخيرات كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي)¹¹⁵، قد تكون السعادة بهذه النظرة الأرسطية صعبة التحقيق أو مستحيلة.

115 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص126.

رابعاً: علاقة المنظومة التربوية بالنظام السياسي.

لقد شكلت المنظومة التربوية عند أرسطو دوراً هاماً في الدولة التي كان يطمح إلى تحقيقها " الدولة المثل"، وكان يرى أن من واجب هذه الدولة الاهتمام بالتربية وجعلها هدفاً أسمى تسعى إلى تحقيقه من خلال العناية بطبقة المواطنين باعتبارها الطبقة التي تحقق المثل الأعلى للإنسان، ويكون الاهتمام بها منصباً أساساً على تلقيها المبادئ الأخلاقية والقانونية التي هي عماد الدولة، حيث يقول: (لا يستطيع أحد أن ينكر أن تربية الأولاد يجب أن تكون أحد الموضوعات الرئيسة التي يعني بها الشارع، فحيثما كانت التربية مهملاً أمرها أصاب الدولة من ذلك مصيبة مشؤمة، ذلك بأن القوانين يجب أن تكون دائماً مناسبة لمبدأ الدستور وأن أخلاق الأفراد وعاداتهم في كل مدينة هي الكفيلة بقوام الدولة كما أنها وحدها هي التي صورت للدولة صورتها الأولى)¹¹⁶.

وعلى هذا الأساس فإن هذه المهمة التربوية الموجهة نحو طبقة المواطنين يجب أن توكل إلى الدولة التي هي في جوهرها كهيئة سياسية سلطوية تتشكل من هذه الطبقة وتكونها، وما على هذه الطبقة من هذا المنطلق إلا احترام القانون "الدستور" الذي هو عماد الدولة وأساس استمرارها، وعلى ذلك كان أرسطو يقول أن من واجبات المشرع في الدولة أن يهتم غاية الاهتمام بأمر تربية الأحداث، لأن الدولة التي تهمل العناية بهذه المهمة تضر بسياستها وبوظيفتها إذ يجب: (أن ينحو كل من المواطنين في حياته نحو سياسة بلاه. والأخلاق التي تلائم كلا من السياسات، تصون عادة تلك السياسات، بعد أن تكون قد أنشأتها، وهكذا فالأخلاق الشعبية تنشئ الحكم الشعبي وتصونه، والأخلاق التي تلائم

الأقليات تنشئ حكم الأقلية تصونه، بيد أن خير الأخلاق هي دوماً على خير السياسات¹¹⁷ والأقلية التربوية عند أرسطو تبدأ من المراحل الأولى لحياة الإنسان، وتتمحور على الناحيتين الجسمية والنفسية معاً، وإن كان الاهتمام بالجسد يكون قبل الاهتمام بالمدارك العقلية النظرية، من خلال التمرينات الرياضية، ثم بعد ذلك نقوم بتلقين المتعلمين الآداب والفنون والموسيقى التي تؤثر بدورها على الخلق والعقل وتهذيب النفس وغيرها من النواحي الأخرى، وقد كان أرسطو يدرك مسألة الاختلاف الحاصل حول التربية من حيث مفهومها، وطرقها وأساليبها، واختلاف الناس بشأنها، وما كان ذلك ليحدث لولا الأهمية والعناية التي تحظى بها، وتمتد المرحلة التربوية الأولى في رأي أرسطو إلى غايء سن المراهقة.

وفي مرحلة المراهقة كما يؤكد أرسطو ينبغي أن يتدرب المتعلمين تدريباً عسكرياً قوياً وصارماً، وبعد أن يكونوا تدربوا على أمور تدريجية في المرحلة الأولى، وذلك لأنه كما يقول: (قام البرهان على أنه يجب التفكير في تهذيب العادات قبل الذهن والجسم قبل العقل.. ليكون الجسم قوياً حسناً وبهذا ليكسبه رشاقة)¹¹⁸، وبعد تلك المرحلة تتوجه العملية لتربوية إلى المعرفة العملية التي ترتبط بالعقل والحكمة.

وإذا استطاعت العملية التربوية تجسيد وظيفتها وتحقيق أهدافها فإنها تدمج الفرد في الجماعة السياسية وتكون فيه روح حبها والولاء لها والتضحية من أجلها والالتزام

117 - جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1981، ص 225.

118 - المصدر السابق، ص 225.

بقانونها، لأن أعظم شر في حياة الفرد في رأي أرسطو هو الخروج عن الجماعة والقانون، والالتزام بالقانون والتشريع والنظام - كما اشرنا إلى ذلك من قبل - هو أساس المدينة " الدولة " المنظمة الفاضلة التي يستطيع الفرد فيها الوصول إلى أسمى المراتب.

من هذه المنطلقات يؤكد أرسطو على ضرورة تكييف القانون التربوي أو التعليمي مع شكل الحكومة التي يعيش فيها المتعلم لأن النظام المدرسي التربوي الموجه هو وحده الذي يستطيع تحقيق الوحدة الاجتماعية والسياسية بين أبناء الدولة الواحدة، والإنسان هو أفضل الكائنات، إذا تم إعداده وتربيته تربية صالحة، ولكنه أسوأها إذا أهمل أمر تربيته والعناية به، ولعل ذلك سيؤدي إلى انحلال النظام الاجتماعي والسياسي في الدولة، وعلى هذا يجب أن يكون التهذيب التربوي في الدولة ضرورياً، وموحداً متماثلاً للجميع، وأن يكون السهر عليه من الأمور العامة لا الخاصة، لأن الغاية التي يعمل المرء، أو يتعلم لأجلها لها أهمية كبرى، فإن عمل أو تعلم لمصلحته الخاصة أو طلباً للفضيلة، فإن ذلك خليق بالأحرار، الذين يعتبرون أن كل فرد هو عضو في الدولة، والعناية بكل عضو معناها العناية بالجسم كله، أما من يقدم مصلحة الآخرين على كل هذه المسائل فهو عبد أو أجير.

الدولة

في الفكر السياسي الإسلامي

مشكلة الخلافة وظهور الفرق الدينية - السياسية:

استندت الدولة الإسلامية في قيامها على التشريع المستمد من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة، ولكن التفاصيل الجزئية المتعلقة بالسياسة والحكم لم تشتمل عليهما الشريعة الإسلامية وتركنا إلى ما يشرعه العقل الإنساني، ولذلك كان واجباً على المسلمين البحث في شؤونهم السياسية في ظل التطور السياسي الذي مروا به، وقد بحثوا كغيرهم من الشعوب الأخرى في علم السياسة، وكان هذا العلم عندهم يتشكل من ثلاثة علوم هي: علم تدبير المنزل، وعلم الأخلاق، وعلم أحوال أهل البلد، وهو بهذا يدخل في باب العلوم العملية، العلوم التي لها صلة بحياة الناس اليومية الاجتماعية والاقتصادية وإلمعية، فهو علم نفعي سواء على مستوى الذات الفردية أو في علاقتها مع الآخرين سواء في إطار الأسرة أو المجتمع أو الدولة، ولذلك فقد أولى المسلمون اهتماماً خاصاً بهذا العلم لأنه علم نفعي، سواء على المستوى الفردي أو من خلال المؤلفات والكتابات الفكرية التي قدمها المفكرون، أو على المستوى الجماعي في إطار المرجعية المشتركة التي تمحورت عليها كتابات ومؤلفات الفرق الإسلامية على مختلف تشعباتها ومشاربها، وإن كانت تلك المؤلفات سواء الفردية، أو الجماعية تخلو من تنظير خاص للدولة، إلا أن السياسة كانت من مهماتهم الأساسية، ولكن السياسة التي كانت متوجهة أساساً للجماعية

السياسية، هذه الأخيرة التي كانت هي محور الفلسفة السياسية لا الدولة باعتبارها كياناً مستقلاً قائماً بذاته كما كان عند اليونان.

ولا يعني اهتمام المسلمين بقضايا الفكر السياسي أن دينهم وشريعتهم تخلو من المسائل السياسية عموماً - كما يعتقد البعض - على أنها اشتملت فقط على مبادئ روحية لا علاقة لها بالسياسة ومتطلباتها، فالشريعة الإسلامية احتوت على كل المسائل التي لها علاقة بحياة الناس وخصوصياته، إذ احتوت على الاقتصاد كما احتوت على السياسة والأخلاق والاجتماع والثقافة، وغيرها من مكونات المجتمعات البشرية، لذلك فإن أول ما قام به متكلمو الفكر الإسلامي هو بحثهم في السياسة المتعلق بتطوير آليات وميكانيزمات الوحدة السياسية للأمة الإسلامية، مهددة بعد ذلك الصراع الذي دار بين المسلمين على منصب الخلافة سواء ذلك الصراع الذي كان فردياً أو الذي أخذ صورة جماعية من خلال الفرق الإسلامية التي تكونت بعد نشوب هذا الصراع وأصبح لها أتباع وشيع تشبعوا بأرائهم وأفكارها، كل فرقة تدعي أحقيتها في الحكم والخلافة، كالشيعة والخوارج وغيرهما من الفرق الإسلامية المتأخرة، وكل فرقة استخدمت لذلك مختلف الوسائل والطرق سواء في شكل مناظرات فكرية اعتمد فيها على الدين نفسه، أو في شكل صراعات عسكرية حدث فيها إهدار للدماء وزهق للأرواح، وكل ذلك من أجل الوصول إلى منصب الخلافة في الأمة الإسلامية، والشواهد التاريخية على ذلك عديدة ومتعددة.

إن الخلافة هي النظرية التي قام عليها الحكم الإسلامي وهي كما يعرفها الماوردي: (حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع شذ عنه الأصم) 119، وعرفها أيضاً من بعده ابن خلدون بقوله: (هي حمل الكافة على

119 - حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي، الأصول والمبادئ، العالمية للطباعة والنشر، ط 1، 1988،

مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخر، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسية الدنيا به¹²⁰، فهي نظام الدولة، وهذا النظام لم يكن إلا في الدولة العربية الإسلامية، وكانت هذه النظرية وليدة الظروف التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي، وكانت هذه النظرية وليدة الظروف التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الذي لم تكن في عهده الرئاسة على الأمة الإسلامية ذات مشكلة، ولكن المشكلة تولدت بعد وفاته حول الصفات والمواصفات التي يجب توفرها في الحاكم الذي يخلفه، وما هي الأسس التي يستند عليها في حكمه، هل يستمد حكمه وسلطته من الله؟ أم أنه يستند سيادته وسلطته من الأمة؟ وهل إقامة الخليفة ضرورة تفرضها الحياة السياسية للأمة، أم لا ضرورة لنصبه؟ ووفقاً لهذه الأسئلة انقسم المسلمون في الإجابة عليها إلى فرق وشيع، كل اتخذ أدلته وبراهينه ليبرهن على ما ذهب إليه سواء في مسألة مصدر سلطة الخليفة، أو فيما يتعلق بنصبه أو الشروط التي يجب توفرها فيه، وذلك ما سيتضح من خلال تحليلنا لنشوء الفرق الإسلامية.

أ- الشيعة:

كان مذهب الشيعة قد ظهر كغيره من الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى نتيجة الصراع السياسي على منصب الخليفة أو الحاكم في الأمة الإسلامية، وهذا المذهب انقسم بدوره إلى مجموعة من الفرق، ويصعب من الناحية التاريخية تحديد ظهورهم الفعلي، إذ يرجع البعض ظهورهم بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة، وهناك من

120 - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب. ت.، مجلد 2، ص 79.

يرجعهم إلى أبعد من ذلك أي إلى عهد الرسول ذاته ، ومنهم من يرجعهم إلى فترة الخلاف الذي وقع بين علي ومعاوية ، وإن كنا هنا من الناحية الفكرية لا يهمنا تحديد بداية ظهورهم التاريخية ، فنحن مضطرون إلى تعريفهم وتحديد هويتهم ، ومن بين التعاريف التي تعرضت لهم ولطبيعتهم هو ما عرفه بهم الشهرستاني الذي يقول بشأنهم أنهم : (الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص وقالوا بخلافته نص ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده)121، وكما نجد لها تعريفاً مشابهاً عند ابن خلدون، حيث يقول فيه: (اعلم أن الشيعة لغة هم الصحب والاتباع، ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على اتباع علي وبنيه رضي الله عنهم، ومذهبهم جميعاً متفقين عليه)122، ولذلك فإن منصب الإمام ليس من اختصاص العامة ولا يمكن أن يفرض للأمة، ولا حق لها في اختياره، لأن الإمامة ليست : (قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية وهي ركن الدين)123.

ونتيجة لهذا الاعتقاد أعطى الشيعة للإمامة هالة كبرى من التعظيم والتقدیس، قد تخرج في بعض الأحيان عن طبيعة الدين ذاته الذي يستندون عليه، وإن كانت طبيعياً تتوافق مع طبيعة السلطة السياسية في الاجتماع البشري ، ولعل هذه الهالة كما تشير كثير من الدراسات قريبة من الاعتقاد الفارسي الذي يؤله الحكام ، ويؤمن بتوارث السلطة بينهم ، وذلك ما جعل أغلب الفرس ينظمون إلى هذا المذهب ويدافعون عنه ، ويتوارثونه جيلاً

121 - هبة الله الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعارف، بيروت-لبنان، 1988، م2، ص69.

122 - عبد الرحمن ابن خلدون، مصدر سابق، ص79.

123 - المصدر السابق، ص80.

بعد جيل ، واستمر الأمر كذلك إلى أن أسسوا على مبادئه الدولة الشيعية في إيران في الوقت الراهن (1979م)، والجنس الفارسي كما يقول دوزي اعتاد الخضوع للحكام ، وكان اختيار أو انتخاب خليفة للنبي أمراً غير معهود ولا مفهوم عندهم ، لأنهم لم يعرفوا غير الوراثة في الحكم ، ولكن ذلك لا يعني أن المذهب الشيعي هو مذهب فارسي ، بل بالعكس من ذلك فإنه وإن كان يتوافق واعتقاد الفرس ، وتبني الكثير منهم له ، فهو عربي الانتماء والتأسيس.

ونتيجة لهذا الاعتقاد من الشيعة فقد أقروا بأنه يجب أن يكون هذا المنصب في الدولة الإسلامية في بيت النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخرج عنها، فهو لعلي وأبنائه من بعده باعتبارهم هم ورثة النبي صلى الله عليه وسلم، والسلطة التي أعطوها لعلي هي من وجهة نظرهم حق إلهي ، وليست حقاً من حقوق البشر، لأن الله وحده يعرف أين تكون مصلحة البشر، وكيف يكون خير دنياهم وآخرتهم، ولذلك نلاحظ أن الشيعة قد عارضوا كل سلطة قائمة في الأمة الإسلامية لا يكون فيها الحكم لورثة علي واتباعه، وذلك منذ قيام الخلافة الأموية ، واعتبروهم جميعاً مغتصبون للخلافة ، ولا تجب عندئذ طاعتهم، وإذا لاحظنا مواقفهم في ظل تطور الدولة الإسلامية نجدها قد اتخذت أشكالاً مختلفة خلال هذه الصيرورة للدولة ، فقد كانت في بعض الأحيان معارضة بالفكر والقلم ، وأحياناً أخرى بالسيف ، وفي أحيانٍ بالسكوت والكتمان وهو مبدأ شيعي مضمور يعبر عن مبدأ التقية عندهم.

وبناء على ما تقدم فإن المبحث الأساسي عند الشيعة هو المتعلق بـ " الإمام " ويدل هذا اللقب عندهم على معانٍ دينية أكثر منها سياسية ، وهذه المعاني لا توجد في غيره من الألقاب ، ولذلك كانوا يؤكدون على وجوب طاعته والالتزام بأوامره ونواهيه ، سواء

في الحياة السياسية أو الدينية ، لأنه هو الذي يحقق الرخاء والازدهار والسعادة للأمة ، ولعل هذه الصفات التي أعطوها للإمام هي التي جسدت عندهم الحكم " التيقراطي " في الممارسة السياسية الإسلامية ، وكان من ثمة الإمام هو المصدر لكل سلطة سياسية ، وليس الأمة كما تذهب إلى ذلك كثير من الفرق الإسلامية ، ومن النظريات السياسية ، حيث قالوا : (إن الإمامة كالنبوة فإذا كان الله يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة.. فكذا يختار للإمامة من يشاء ، ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس)¹²⁴.

2- الخوارج:

تعتبر فرقة الخوارج من أكبر الفرق الإسلامية معارضة في التاريخ السياسي للدولة الإسلامية ، ويرجع ظهور هذه الفرقة من الناحية التاريخية كما تذهب إلى ذلك كثير من المصادر الإسلامية إلى مسألة التحكيم التي دارت بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان الذي رفض مبايعته ، ويعود ظهورهم إلى مجموعة من الأسباب السياسية التي مرت بها الأمة ، رغم أنهم يعتمدون على مجموعة من المبادئ الدينية ، وقد عرفهم الشهرستاني بقوله: (كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان)¹²⁵ .

وكان المبدأ الديني الذي استندوا إليه أنه " لا حكم إلا لله " وذلك نتيجة للأسلوب التحكيمي الذي سلكه كل من معاوية وعلي في الصراع الذي دار بينهما ، ولذلك ارتكزت جميع القرارات التي تهم الأمة والدولة الإسلامية بما فيها القرارات

124 - د. هاني المرعشلي، العقل والدين، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الاسكندرية - مصر، 2001، ص 219.

125 - الشهرستاني، مصدر سابق.

السياسية على كلمة الله في القرآن ومن هنا فإن الدافع كان دينياً رغم مظهره السياسي المتعلق بالحكم والإمامة ، واعتبروا أن منصب الإمام في الأمة هو حق لكل مسلم سواء كان عبداً عربياً أو غير عربي ، ما دام كفوءاً، ولا فرق بين قرشي وغير قرشي ، وإذا اختير الحاكم لهذا المنصب فلا حق له في التنازل عن حكمه ، إلا إذا خرج عن كتاب الله وسنة رسوله أو وجد من هو أفضل منه ، فإنه يجوز قبوله أو عزله ، وبهذا المبدأ الذي لا يميز فيه بين من يحكم المسلمين إلا في الاتصاف بالمواصفات الشخصية الذاتية المرتبطة بالمؤهلات ، وليست الوراثية كما يذهب الشيعة وأهل السنة ، فالفرقة الأولى انطلقت من مبادئ الانتساب إلى علي وأبنائه ، والثانية انطلقت من مبدأ الانتساب القرشي ، فهذا الترتيب الطبقي لحكم المسلمين هو الذي رفضه الإسلام ذاته ، وكذلك فإن البيئة العربية لا تؤمن به ، ولذلك لم يرضى به الخوارج ، وكان الإمام عندهم ما هو إلا ساهر على تطبيق شريعة الله ، وتحقيق مصالح الأمة ، ولا يتميز عن غيره إلا بالعمل الذي يقدمه ، وبهذه المبادئ الثورية عد الخوارج بناء على هذا التوجه ، تعتبر أول فرقة إسلامية اعتمدت مبدأ سياسي "ديمقراطي" في تاريخ الدولة الإسلامية ، وفي بعض الأحيان كان ديمقراطي متطرف ، كما يذهب إلى ذلك بعض الدارسين والمهتمين بالفكر السياسي الإسلامي.

وكان الخارج عن الحكم الإلهي عندهم هو مرتكب كبيرة ، وكل مرتكب كبيرة يجب قتله أو إخراجه من صفوف الجماعة الإسلامية ، وكان لهذا العقاب الأخير اثر كبير كالقتل أو أشد منه لأن الخارج عن الجماعة ميت وهو حي ، لذلك ، فإن كان لهذا المبدأ عدم تأثير على حياة الإنسان الغربي فإنه على مستوى الحياة العربية له تأثيره الفعال ، و ذلك : (فقد لا تبدو هذه مسألة جديدة تماماً لدى القارئ الغربي الحديث ، غير أنها كانت تحظى بأهمية قصوى لدى العرب ، ويجب التذكير أن شخصاً كهذا لن تكون له حقوق

طبقاً لنظرية الصحراء ، وأن الحياة والمتاع مرتبطان بالانتساب إلى جماعة تكفل حمايتها¹²⁶. إن تحليل الحياة القبلية العربية التي كانت فيها الجماعة هي الدولة وهي صاحبة السيادة ، وهي مكان الانتماء لأعضائها ، وإذا تنصلت من عضو من أعضائها تصبح حياته مهددة ، أن هذا النمط من الحياة السياسية كان في مرحلة معينة من حياة الإنسان العربي ، وأن هذا الإنسان كغيره هو في حركية دائمة ، استطاع من خلالها التخلص من هذا الولاء للقبيلة وهو اليوم كغيره من الشعوب والأمم ينتمي إلى الدولة كوحدة سياسية أو مجتمع سياسي أكثر من انتمائه للقبيلة ، ومن ذلك أصبحت اليوم العقوبات التي تقوم بها تلك القبيلة لا معنى لها ، ولا تهديد فيها لحياة الإنسان ، لذلك فإن هذه المسألة يتساوى فيها اليوم الإنسان العربي بالإنسان الغربي ، ولا تمايز بينهما ، ولكن المسألة الأساسية التي تجدر الإشارة إليها في هذا السياق أنه مهما كان نمط التفكير الذي استند إليه الخوارج إلا أن فكرهم كان نابعاً من مصدر عربي أصيل ، ولم يكن متأثراً بالفكر الأجنبي سواء الهندي أو الفارسي أو اليوناني كما نلاحظ ذلك عند كثير من الفرق الإسلامية ، ومصادر التأثير العربي عندهم تظهر في ، أولاً: التقاليد العربية الموجودة منذ عهد الجاهلية والمرتكزة على الديمقراطية القبلية. ثانياً: استنادهم على القرآن والسنة كمصدرين لمنطلقاتهم الدينية والسياسية، ولذلك لا نجد عندهم مذهباً فلسفياً متشعباً ، كما نجده عند غيرهم من الفرق الإسلامية .

وعموماً فإذا كان الفكر العام عند الخوارج يستند على مبدأ مرتكب الكبيرة وما يرتبط بها ، فإن هذه المسألة وإن تبدو في ظاهرها فكرية ومستقلة عن المواقف والظواهر

126 - د. مختار طه بدر، المدرك والغامض، مطابع الهيئة المصرية، (د.ت)، ص205.

السياسية ، فإنها في مضمونها تختفي في جوفها المواقف السياسية ، فكما إن: (الاعتراف بالظاهرة الفكرية لذاتها لا يمكن أن يعني الاعتراف بانعزالها عن الجذور السياسية أو الاجتماعية التي تتصل بها اتصالاً موضوعياً ليس لإرادتنا دخل فيه)¹²⁷.

والمواقف السياسية العامة التي كانت تهدف إليها النزعة الخارجية هو القضاء على التركيبات القبلية في الممارسة السياسية العربية الإسلامية التي كانت تقصي كل ما سواها من المنتسبين للإسلام، وبذلك حاول الخوارج إنشاء مجتمع إسلامي فاضل خالي من كل نعة قبلية ، تسوده الفضائل والأخلاق التي دعا إليها الإسلام ، ومن ثم لا يمكن للفرد أن يبلغ كماله إلا بانتسابه لهذا المجتمع وليس بانتسابه للقبيلة.

وقد انتقد الخوارج بشدة سعي الشيعة في تعظيم وتأليه الحاكم أو الزعيم ، لأن ضلاله قد يؤدي إلى ضلال الرعية وهو عندهم مسؤول عن أفعاله أمام الله ، وقد كانوا يركزون على المثل الأخلاقية التي يجب أن تسود الأمة قاطبة لا الحاكم فيها ، هذه المثل التي يجب أن تلتزم بها الدولة بغض النظر عن من يحكمها ، فالطهارة والتقوى من الأمور التي يجب أن تتوق إليها كل نفس ، وكان بناء على ذلك وجوب التزام الحاكم بهذه المثل الأخلاقية باعتباره هو القدوة في الأمة وفي الدولة ، وهذه الجوانب الأخلاقية هي من المسائل والأركان الرئيسية في الخلافة .

3- المرجئة:

وهي الفرقة التي تقول بالإرجاء ، والإرجاء له معنيين: التأخير، وإعطاء الرجاء ، ومن هذا كان المرجئة يؤخرون العمل على النية والعقد ، وكما كانوا يقولون: لا تضر مع

127 - د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد،

مصر، 1925، ص 63.

الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وكما قيل أيضاً أن الإجراء معناه تأخير حكم صاحب مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضي عليه بحكم ما في الدنيا ، من كونه من أهل الجنة ، أو من أهل النار، وكان موقفهم السياسي على ما يبدو هو رفضهم لما توجه إليه الشيعة والخوارج على السواء ، فقد قنعوا بالخلافة الأموية وعاشوا معها في وئام ، وبذلك يكونوا ضمناً قد استبعدوا الميزة التي كان ينسبها الشيعة لإمامهم الذي ينتمي إلى آل بيت الرسول محمد (ص) ، وكذلك ابتعدوا عن مواصفات الحاكم الصالح التي كان يقول بها الخوارج والتي لا يمكن أن تخرجه من الإسلام إن هو أخطأ في أفعاله شريطة أن يضمن للجماعة الإسلامية مصلحتها العليا ووحدةها.

وقد رأوا أن مبدأ مرتكب الكبيرة الذي بنا عليه الخوارج فكرهم الديني والسياسي لا يخرج صاحبها من زمرة المؤمنين ، لأن الأمر يتعلق بالنيات أكثر مما يتعلق بالأعمال والله وحده هو المطلع على نيات الناس وضمائرهم ، ومن ثم فعلاً يمكن لنا الحكم على أحد من الناس بأنه سيدخل النار حتماً ، أو أنه سيدخل الجنة ، فالفرد يبقى عضواً في الجماعة حتى وإن ارتكب كبيرة من الكبائر، وإنما يجب فقط معاقبته وإقامة الحد عليه ، ولذلك كان المرجئة كما يقول مونتغمري وات قد : (انتقدوا الأمويين ويدعمونهم في آن معاً ففرضوا بذلك مثلاً على اتجاه بارز لدى المسلمين يتمثل في تجنب أي عصيان ضد الحاكم الفعلي)¹²⁸، لأنهم يعتبرون أنه من غير الطبيعي أن تكون الجماعة الإسلامية كلها من أهل الجنة ، إذ أن مراتبها لا يمكن أن تتحدد إلا في الآخرة ، وبذهابهم للآخرة يكونون قد حددوا موقفهم السياسي من كثير من القضايا والمسائل التي تبعدهم على المواجهات الآنية والظرفية مع السلطة السياسية القائمة.

128 - المصدر السابق، ص72.

أما على مستوى العقيدة أو الإيمان فقد كانوا يرون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عنده ، ومن ذلك اعتبروا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وفي ذلك تذهب "الجهمية" إلى : (أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده ، وأن الإيمان لا يبتعض ولا يتفاضل أهله فيه ، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح)¹²⁹.

حيث اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فمن تعقل الله لذاته أو علمه بذاته باعتباره مبدأ للخير والنظام ، صدر عنه موجود هو العقل الأول ، ومن ثم فإن العلم هو القدرة التي تخلق كل شيء ، ويكفي أن يعلم الشيء لكي يوجد.

آراء الفارابي الفلسفية

(255هـ - 840م - 339هـ - 950م)

ويرى الفارابي أنه من المبدأ الأول يفيض جوهر آخر غير متجسم أصلاً وهو عقلاً خالصاً يستطيع تعقل الأول ، وتعقل ذاته ، ومن تعقله للأول " ككائن واجب بذاته " يفيض عنه عقل ثالث ، وبنفس الطريقة تتسلسل الموجودات من خلال تعقلها لذاتها وتعقلها للمبدأ الأول إلى أن تصل كرة القمر أين ينتهي وجود الأجسام، ومن القمر يفيض عالم العناصر " الإسطقسات"، عالم الكون والفساد الذي يقوم بتدبيره العقل الحادي عشر أو " العقل الفعال" الذي يهب العناصر مختلف الصور التي تظهر فيها من جماد ونبات وحيوان، ومنه تصدر الأنفس البشرية، وفي ذلك يشير الفارابي إلى أن: (الأول هو الذي ينبغي أن يعتقد فيه أنه هو الإله ، وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعال ، والثواني هي أسباب وجود الأجسام السماوية ، وعنها حصلت جواهر هذه الأجسام (...)) فأعلى الثواني رتبة يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وأدناه يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر ، والمتوسطات بينهما يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الأفلاك بين هذين الفلكين (...)) والثواني هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك (130).

فالعقل الفعال أو الروح الأمين وروح القدس هو أساس نظرية المعرفة عند الفارابي، ومنزلته بالنسبة للإنسان كمنزلة الشمس من البصر : (فكما أن الشمس تعطي

130 - الفارابي، السياسة المدنية، المعارف، بيروت - لبنان، ط5، ص45.

البصر الضوء فيبصر البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل ، وبالضوء أيضاً تصير الألوان التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل ، ويصير البصر الذي هو بالقوة بَصراً بالفعل، كذلك العقل يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة كمنزلة الضوء من البصر¹³¹.

وكما يعتبر الفارابي العقل الفعال جوهرًا قائمًا بذاته مفارقاً ، وله مهمة في العالم الإنساني وهي تدبير النفس ، فإن ذلك يقتضي الاهتمام بشؤون الإنسان وسياسته ويكون ذلك من فوق أو أعلى، وما دام العقل الفعال هو المسؤول عن إخراج المعقولات من القوة إلى الفعل، ويرفع الموجودات من رتبها بالطبع إلى مراتب أرفع في الوجود، فإن هذا الفعل يسري مفهومه حتى بالنسبة للقوة الناطقة في الإنسان التي تصير عقلاً بالفعل بواسطة العقل الفعال، ومن ذلك يقول الفارابي: (وأما العقل الفعال فإنه يعقل الأول والثواني كلها ويعقل ذاته ، وهو أيضاً يجعل الأشياء التي ليست بذواتها معقولات ، والمعقولات بذواته هي الأشياء المفارقة للأجسام والتي ليس قوامها مادة أصلاً ، وهذه المعقولات بجواهرها ، فإن جواهر هذه تعقل وتَعقل: فإنها تعقل من جهة ما تعقل ، والمعقول منها هو الذي يعقل ، وليست سائر المعقولات كذلك)¹³²، وانطلاقاً من هذا فإن العقل الفعال يصير له دور على رئيس المدينة لأنه هو الذي يبين الصورة والمعقولات في شكل فيض ، ويترب عن ذلك أن ترتقي كل الموجودات ، بما فيها الوجود الإنساني - في وجودها من الشريف إلى الأشراف حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتتصل بالله ، ويصح

131 - الفارابي، آراء أهل المدينة، دار النهضة، بغداد، 1986، ط2، ص212.

132 - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، مجلد2، ص 104.

الكون والمعمورة والإنسان حلقات مختلفة لسلسلة واحدة تتسق فيها الموجودات وتنتظم وتتحّد ، ومن خلالها تتصل السياسة بالفلسفة وتنطبق الفلسفة على الوجود.

فمن هذا التناسق تصبح مراتب الاجتماع السياسي في المدينة الفاضلة كمراتب الموجودات الطبيعية من حيث الائتلاف والارتباط والتدرج والترتيب، تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى ، ويكون ارتباطها وائتلافها شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض ، وائتلافها ، كما أن مدير تلك المدينة شبيهاً بالسبب الأول الذي به وجود سائر الموجودات ، وفي ذلك يقول الفارابي: (فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي ، ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال إن السبب الأول هو الموحى إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال ، ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها)133.

ثانياً: الطبيعة البشرية:

يعطي الفارابي الطبيعة البشرية أهمية قصوى في بناء " المدينة الفاضلة " أو الدولة نظراً لقابليتها في التفاعل لأن الإنسان مدني بطبعه ، ولما كانت الحياة الفاضلة التي ينشدها الفارابي داخل المدينة أو الدولة هي حياة الفرد ، كانت الدولة ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية ، ومعلوم أن هذه المسلمة السياسية هي فكرة يونانية ظهرت بصورة جلية في فكر كل من أفلاطون وأرسطو ، ويكون الفارابي قد أخذها عنهما نظراً لإطلاعه الواسع على فكرهما وتأثره به - رغم تميزه عنهما في بعض النواحي - وتجسيد هذه الطبيعة البشرية

لا يتم إلا بعلم السياسة ، العلم الذي : (يحص عن أصناف الأفعال أو السنن الإدارية ، وعن الملكات والأخلاق والسجاياء والشيم التي عنها تكونت تلك الأفعال والسنن ، وعن الغايات التي لأجلها تفعل وكيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها...)134.

فمدنية الإنسان لا تتحقق إلا في الاجتماع وهو مفطور على حبه إذ لا يمكن للإنسان تحقيق حاجاته النفسية والعقلية والجسدية إذا عاش منفرداً دون معاونته الناس له ، ومن ذلك فإن الاجتماع وسيلة لبلوغ الكمال والحياة ونيل السعادة التي هي غاية الفرد ، وما دامت الغاية القصوى من الاجتماع البشري هي تحقيق المدينة الفاضلة ، فإن هذه الأخيرة تجسد فطرة الإنسان المتمثلة في احتياجه لغيره من البشر الذي يتعاون معهم داخلها لتحقيق فطرته الإنسانية ، المتمثلة في إنسانيته كإنسان ، أو في المدينة كمواطن صالح ، والفارابي في هذا لا يختلف عن الفلاسفة اليونانيين الذين يعتبرون كل أوجه النشاط الفردي متصلة اتصالاً وثيقاً بصفة المواطن ، وإن كان لهذه الصفة اختلاف بين ما تضمنته المدينة اليونانية والدولة الإسلامية التي عاش الفارابي في كنفها.

ويعتبر الفارابي أن من طبيعة البشر التي يشتركون فيها داخل المدينة الفاضلة ، ويجب أن يعلمها الجميع هي معرفتهم بالسبب الأول وصفاته جميعاً ، وكذلك يجب عليهم معرفة الجواهر السماوية ، ثم الأجسام الطبيعية التي تحتها ، كيف تتكون وتفسد ، لأن كل ما يحدث فيها يكون بأحكام وإتقان وعناية وعدل وحكمة دون نقص أو جور أو إهمال أو ظلم ، ولا بوجه من هذه الوجوه ، فهو يقول عن هذه المراتب التي يحددها في ستة مراتب عظمى : (فما في المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيراً بل واحداً فرداً فقط، وأما ما في

كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فثلاثة منها ليست هي أجسام ولا هي في أجسام: وهي السبب الأول والثواني والعقل الفعال . وثلاثة هي في أجسام وليست ذواتها أجساماً وهي النفس والصورة والمادة والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوي والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، والنبات والجسم المعدني والأسطوانات الأربع¹³⁵.

ثالثاً: الفلسفة والنبوة:

يعتبر الفارابي من الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين حاولوا التوفيق بين الدين و الفلسفة وظهرت محاولاته فيما عرف عنده بنظرية النبوة ، حيث يرى أن مسألة النبوة ليست شيئاً خارجاً عن الطبيعية ، وليست شيئاً خارقاً لها ، لأنها مجرد مساعد للقوى العقلية لكونها متضمنة في أخس درجات هذه القوى ، فالنبوة عنده لا توصف كحالة ذب صوفي واتحاد مع القوى الخارقة للطبيعة ، لأن النبي هو من بلغ أعلى مستويات البشرية وبلغت مخيلته غاية الكمال ، لأن النبوة وظيفة من وظائفها ، وكماله رسالة يمكنه أن يبلغها إلى البشر جميعهم ، أما الفيلسوف فهو من يستطيع أن يعلم الخاصة ويخاطبهم بما يستطيعون إدراكه من الحقيقة كما هي ، ويستطيع أيضاً مخاطبة العامة باستعمال لغتهم وأسلوبهم المبني على الإقناع والخيال ، ويصبح بهذه الصفة نبياً لأنه يمتلك القدرة في التواصل مع العامة ، أما إذا استخدم عقله كفيلسوف مجرد من المخيلة ، فإنه بإمكانه إقناع القلة أو الخاصة من المفكرين الذين يفهمونه ، ويتعد عن العامة ، وتنعدم عنده خاصية النبوة التي هو مطالب بالاتصاف بها أو هي تدخل في طبيعته .

ومن هنا تصبح علاقة الفلسفة السياسية بالنبوة ضرورية ، لأن مهمة النبي لا تتمثل في كونه يتلقى الوحي فحسب ، بل وكذلك أيضاً في أنه رئيساً للمدينة الفاضلة ومدبرها ومشروعها ، إذ أن: (المدينة لا تصل إلى كمالها إلا عن طريق النبي والوحي .. وهي إن لم تكن مصنوعة بأيدي الناس ، فهي تكون كذلك لأجل الناس بفضل رسالة إلهية موجهة إليهم على وجه التخصيص)¹³⁶.

ولكن تهذيب الناس والتواصل معهم لا يتم إلا عن طريق الفلسفة ، ولكن الفلسفة العملية ، لأن الفارابي يميز بين جانبيين من الفلسفة : نظرية وعملية ، فالنظرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعلمها ، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعلمها ، وكذلك فإن مخاطبة الناس تتم عن طريق النبوة ، وعليه يصبح لا فرق بين الفيلسوف والرئيس الأول أو الحاكم أو " النبي " الذي استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ، وهذا الإنسان أو الرئيس الأول هو من لم تبق بينه وبين العقل الفعال واسطة ، وهو الذي يقول بشأنه الفارابي: (إن الرئيس الأول الفاضل إنما لا تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه. وإنما بقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشف له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة)¹³⁷، وهذا الرئيس أو الحاكم " أو الفيلسوف هو : (الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كل ما سواه، هل هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإدارة منها بالعقل، وكلما

136 - الفارابي، آراء أهل المدينة، مصدر سابق، ص97.

137- المصدر السابق، ص98.

كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أو ثم العملية ببصيرة يقينية ثم أن تكون له قدرة على إيجادهما جميعاً في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم، ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما إلا باستعمال براهين يقينية وبطريقة إقناعية وطرق تخيلية إما طوعاً أو كرهاً صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول¹³⁸.

والرئيس الأول في المدينة الفاضلة هو الذي لا يرأسه إنسان آخر، وهو السلطة العليا في الدولة الذي يهب لكل ما سواه أدوار الحركة والفعل من أجل الوصول بهم إلى السعادة التي هي الاجتماع في المدينة الفاضلة ، وهذا الرئيس هو الذي توفرت فيه مجموعة من الخصال والصفات فطرية ومكتسبة ، جسمية وروحية ، بالإضافة إلى صفتي الفلسفة والنبوة ، وفيه يقول الفارابي: (الرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان ، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له بها حاجة في شيء إلى إنسان يرشده)¹³⁹، ولكن قد يحدث أن لا تجتمع الفلسفة والنبوة في الحاكم وذلك نادر جداً ، لذلك يرى الفارابي أنه يمكن للمدينة الفاضلة أن تستمر في الوجود إذا لم يوجد نبي ولكن بشرط أن يوجد الفيلسوف أي من له عقل راجح دون مخيلة ، وأن يكون ضليعاً في الفقه وفي المعرفة فيحل محل النبي المشرع ، عارفاً خير المدينة ، حيث يقول : (وأن اتفق أن لا يوجد مثله في وقت من الأوقات، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله، إن كانوا توالوا في المدينة فأثبتت، ويكون الرئيس الثاني

138 - الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص195.

139 - نفس المصدر.

الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط¹⁴⁰، وبهذه الرؤية يقترب الفارابي من الفرقة الشيعية الإسماعيلية التي تعتقد بوجود الإمام المعصوم الذي يخلف النبي ، وما يقترب أيضاً من النظرية الأفلاطونية القائلة بالفيلسوف المطلق.

وعلى ضوء ما تقدم يكون الفارابي قد حاول تفسير النبوة تفسيراً عقلياً بل لم تعد عنده هي هبة من الله ، وإنما هي حالة إنسانية طبيعية من حالات المخيلة لا من حالات العقل ، ولكنه جعلها أعلى من الفلسفة ، لأن النبي عنده هو الذي بلغ رتبة الكمال والسعادة ، ووظيفته عملية أكثر منها نظرية أي أنها سياسية ترتبط بظروف الناس وحالاتهم وحياتهم ، وتهدف إلى إقامة دولة فاضلة لهم ، تتحقق فيها سعادتهم الدنيوية والأخروية ، وبهذا التفسير يكون الفارابي قد وافق بين الدين والفلسفة مما أعطاه للنبوة من دعامة عقلية يرد بها على الذين استخدموا العقل للتشكيك فيها ، ولكن مسألة التوفيق سواء عند الفارابي أو عند غيره قد لا تكون بصورة إطلاقية يتطابق فيها الطرفان ، وإنما يحدث تقصي في أحد الطرفين ، لأنه لا يمكن أن يخرج أي عنصر من طبيعته إخراجاً تاماً ويتوافق مع الآخر، لأنه لو تم ذلك لما بقي الدين ديناً، والفلسفة فلسفة، وإنما المسألة ما هي إلا عملية تسوية بين الطرفين.

رابعاً: الاجتماع البشري وتحصيل السعادة:

يرى الفارابي أن الهدف العام من الحياة الإنسانية يتمثل في تحقيق السعادة ، وأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا بتعاون الفرد مع غيره لأنه محتاج في حياته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه القيام بها كلها وحده ، بل هو محتاج إلى بني جنسه ليقوم كل واحد منهم بشيء مما

140 - المصدر السابق، ص 196.

يحتاج إليه لتحقيق سعادته التي لا يمكن أن تحصل كما يقول الفارابي للأفراد إلا إذا عاشوا ضمن جماعة فكل واحد من الناس: (مفطور على أنه محتاج في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كماله إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه ، وكل واحد من كل واحد بهذه الحال ، فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية ، إلا بجماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال ، ولهذا كثرت أشخاص الإنسان فحصلوا في المعمورة من الأرض ، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية)¹⁴¹.

وهذه الجماعات التي تشكل المجتمعات البشرية يقسمها الفارابي إلى قسمين: مجتمعات كاملة ، ومجتمعات غير كاملة ، والكاملة التي يتحقق فيها التعاون: عظمى: وهي التي تضم المجتمع الإنساني بأكمله الذي يتشكل من مجموعة أمم كثيرة ، وتحت سلطة واحدة وحكومة واحدة ، ولها رئيس واحد أيضاً ، ووسطى: وهي عبارة عن اجتماع أمة واحدة ، وصغرى: وتتكون من اجتماع جماعة في مدينة واحدة ، أما المجتمعات غير الكاملة: فهي اجتماع أهل القرية ، وهي التي تكون خادمة للمدينة ، واجتماع أهل المحلة الذي هو جزء من المدينة ، وحي من أحيائها ، ثم اجتماع في سكة ، وهي جزء من اجتماع المحلة ، ثم اجتماع في منزل ، وهو أصغر هذه الاجتماعات الأخيرة ، فهذه الاجتماعات كلها ضرورية للإنسان لأن بقاءه يتوقف عليها ، وإذا اتحد الأفراد في هذه الاجتماعات تتشكل " الدولة " أو " المدينة " وفيها يتبادل الأشخاص سائر حاجياتهم ، ويكون كل

141 - المصدر السابق، ص312.

واحد منهم على علم بأن له في ذلك منفعة شخصية ، ومنفعة عامة ، وكلما اتسعت المجتمعات كانت أقرب إلى الكمال وكان ما دونها خادمة لها.

من هنا فإن الفارابي يرى ان المجتمعات البشرية ظاهرة طبيعية ، وليست اصطناعية نشأت من حاجة الأفراد إلى التعاون ، وليس كما يعتقد بعض الأقوام أن الاجتماع البشري إنما نشأ من القهر، لأن القاهر يحتاج إلى مؤازرين يقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين فيستعبدهم لمنفعه وأهوائه ، وليس كذلك كما يعتقد قوم آخرون بأن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط وان الاجتماع والاتلاف لا يكون إلا به.

والاجتماع البشري إذا حصل لا بد له من مجموعة من الروابط يحددها الفارابي في الخلق والشيم الطبيعية ، والاشترك في اللسان واللغة ، وكذلك الاشتراك في المنزل وفي المسكن ، وأسمى هذه الروابط كلها رابطة العدالة ، وفي ظل هذا الاجتماع المترابط تتحقق السعادة التي تكون نتيجة أعمال الأفراد الفاضلة التي تتجسد في أكمل اجتماع إنساني وهو الاجتماع الذي يشمل أمم الأرض كلها، ومن ثم أفضل دولة تتحقق فيها السعادة هي الدولة الكبرى ، وكل فعل ينفع في تحقيق السعادة فهو ليس خيراً لذاته ، ولكن لنفعه في السعادة.

والسعادة في صورتها المطلقة هي: (أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً)¹⁴²، ولذلك فهي

142 - د. كامل عباد، التطور الحضاري والفكري في الاسلام، مطبعة الاعتماد، مصر 2001، ص41.

غاية يتشوقها كل إنسان ، ويسعى في الوصول إليها لأنها كمال ، وكل كمال هو شوق واشتياق وهي كذلك لذاتها لا لشيء آخر أسمى منها ، فهي خير الإنسان الأقصى ، وهذا الخير الأقصى الذي يمثل السعادة ليس هو الثروة أو اللذة أو الكرامة ، أو كل ما يطلبه الإنسان في الحياة الدنيا ، وإنما هو ما يتحقق في الحياة الآخرة ، وبهذا المنحى يكون الفارابي قد تجاوز مفهوم السعادة الذي كان متداولاً عند الفلاسفة اليونان وخصوصاً أفلاطون وأرسطو - كما مر معنا سابقاً - ، وهذا يدل على عبقريته المتميزة.

ومما سبق يتضح لنا جلياً أن الفارابي في فلسفته السياسية كان يهدف إلى شيئين رئيسيين يتعلقان ببحثه في المجتمعات البشرية ، بحث يتعلق بما هو كائن ، وبحث فيما ينبغي أن يكون عليه المجتمع البشري أي المجتمع الكامل الذي يرسم صورته من خلال المواصفات التي حددها له ، دون أن يغفل المجتمع الحقيقي الذي عاش وترعرع فيه والذي لم يصل بعد إلى مرحلة الكمال ، لكن له فضائله ورذائله ، فهو عندما يتحدث عن الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال ، يرى أن منها ما هو سعادة ، ومنها ما هو مظنون أنه سعادة ، فالذي يمثل السعادة الحقيقية لا يكون في هذه الحياة وإنما في حياة الآخرة ، أما المظنون من السعادة فهو الذي يرتبط بالثروة ، والكرامة والذات في هذه الحياة ، فالسعادة الحقيقية هي التي ترتبط بالخيرات وبالفضائل.

ولتحقيق السعادة الحقبة يربطها الفارابي بالفضائل ، وأسمى هذه الفضائل هي الفضائل الخلقية التي تبحث في السلوك الأخلاقي للإنسان ، والتي يتم من خلالها وضع قواعد هذا السلوك المؤدي إلى تحصيل السعادة التي تشق من الممارسة العملية والتجربة الحيوية ، ولذلك نجد الفارابي يربط الفضائل الأخلاقية باللذة ، ويرى أن لذة الحواس سريعة المآل وسريعة الزوال ، أما لذة العقل التي تكتسب ممارسة الخصال الحسنة ، مثل

جودة الرؤية والتميز، وقوة العزم فهي التي تنبع من الحكمة، ومن ذلك فإن هذه الأخيرة هي فضيلة الإنسان، بل هي أسمى فضائله المحققة لسعادته، وللوصول إلى هذه الفضائل لا بد من تأديب وممارسة وتعليم، ولا يمكن أن يقوم بهذه المهمة إلا رئيس المدينة الفاضلة أو من ينوب عنه، وهنا ينتقل الفارابي من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة أو بعبارة أخرى يربط فلسفته الأخلاقية بفلسفته السياسية، فإذا كانت الأولى تهتم بالسلوك الفردي، فإن الثانية تهتم بالسلوك الجماعي أي دراسة الطرق والكيفيات التي تؤدي إلى تحقيق السعادة للمجتمع بأسره، والتالي فغاية الأخلاق والسياسة واحدة.

ومن هنا كانت السعادة نتيجة الفعل والممارسة، فإن الأفعال التي توصلنا إلى ذلك هي الأفعال الإدارية التي يكون بعضها فكرياً وبعضها الآخر بدنيا مقدرة ومحدودة تحصل عن هيآت وملكات ما مقرة ومحددة، والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة التي ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب من سعادة، والسعادة القصوى للإنسان التي يسعى لبلوغها هي التي يجعل فيها من السعادة (غايتها ونصب عينيه، ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن يعلم الأشياء التي ينبغي أن يعلمها حتى ينال بها السعادة، ثم أن يعلم تلك الأعمال ... فليس في فطرة كل إنسان أن يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي أن يعملها بل يحتاج في ذلك إلى معلم ومرشد)¹⁴³. فالسعادة من هذا المنظور هي التي نسعى بملكاتها إلى بلوغها عن طريق التدريب والتمرين، فلا ملكها بفطرتنا الإنسانية، ولكن بجهودنا.

فالسعادة الحقيقية عندئذ حسب الفارابي هي السعادة الاجتماعية أو سعادة المدينة التي تنبع من طبيعة الاجتماع الإنساني الذي يعد وسيلة وليس غاية لأن الغاية منه هي

143 - عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص110.

التعاون على نيل السعادة، ونيل السعادة كما يذكره الفارابي في كتابه التنبيه على سبيل السعادة يتم عبر ثلاثة حدود: (أحدها الأفعال وذلك القيام والقعود والركوب والمشي، والنظر والسماع، وبالجملة كل ما احتاج الإنسان فيه إلى استعمال أعضاء بدنه الآلية، والثاني عوارض النفس وذلك مثل الشهوة واللذة والفرح والغضب والخوف والشوق والغيرة، والثالث هو التمييز بالذهن وهذه الثالثة هي التي لا يخلو الإنسان في وقت من زمان حيويته أن يكون له بعض هذه)144. فالسعادة بهذا المعنى وهذه الحدود لا تعبر عن حالة نفسية قد تصاحب رتبة من مراتب الوجود أو من مراتب المعرفة، وإنما هي تعبير عن الكمال أي الوجود بما هو غاية.

خامساً: العلوم والسياسة:

جعل الفارابي من السياسة العلم الأرفع في تفكيره أو هي العلم الأول لأنها تتعلق بجميع مجالات الحياة بما فيها الإنسان الذي تتعهد من المولد حتى الوفاة، كما أنها تهتم بالسلوك الجماعي للحياة الاجتماعية وفي مختلف تجلياتها الاقتصادية والأخلاقية والدينية، دون أن تغفل في شتى أعمال السلطة من حيث تكوينها ومسارها ووظائفها، أو هي إجمالاً العلم الذي يبحث في أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجاياء والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، فالسياسة عندئذ لا تنفصل عن الفلسفة، أو هي كما يقول علي زيعور السياسة فلسفة والفلسفة سياسة، فإذا كانت الفلسفة هي المعرفة بالعلل الأولى، أو هي علم الوجود، أو علم المبادئ الأولى، فإن السياسة كالفلسفة نظر ومعرفة مرتبطة بالسلوك والواقع أي

144 - الفارابي والتنبيه، دار النهضة العربية، دمشق - سوريا، 1978، ط2، ص255.

بالممارسة والتعود، ولذلك فإن: (أو ما ينبغي أن يبتدئ به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً)145.

ولهذا كان الفارابي يرى أن السياسة علماً أرفع من كل العلوم ، وتنفع من كل العلوم ، فهي تقوم على الفلسفة مثلما تقوم الفلسفة على السياسة ، لأن السياسة قبل أن تكون ممارسة كانت عبارة عن أفكار محددة لمجتمع فاضل ، أي أن الفكر هو أساس العمل والسياسة ، حيث يقول الفارابي: (إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاء علم السياسة ، وغيره من العلوم ، أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم وتصرفاتهم ، ما شهدها وما غاب عنه مما سمعه وتناهى إليه منها ، وأن يعن النظر فيها ، ويميز بين محاسنها ومساوئها، ويبين النافع والضار لهم منها)146.

والفارابي في حديثه عن علم السياسة يميزه عن العلم الإنساني فالأول به تنال السعادة ، السعادة المرتبطة بالتفكير والتأمل ، بينما الثاني هو علم الغاية من وجود الإنسان، فالإنسان لبلوغ كماله يسكن ويأوي لمن هو من نوعه ، كما أنه مضطر للاجتماع معهم ، لذلك كما يقول الفارابي يسمى الحيوان الإنسي والحيوان المدني ، وعن هذه التسمية يحصل العلم الإنساني والعلم المدني ، وهما علمان متميزان ، لكل منهما غرضه وموضوعه الخاص.

فالسياسة هنا هي معرفة ، معرفة بأحوال الناس وبأمورهم سواء الراهنة المعاشة ، أو التي يمكن أن يتصوروها كحياة فضلى يسعون إلى تحقيقها والوصول إليها ، فعندئذ لا سياسة بدون معرفة الماورائيات التي تبني حقائق الأمور، ومبادئ الموجودات ، ومن هذا المنطلق تتحول السياسة إلى علم رئيسي موضوعاته هي موضوعات العلم الإلهي والعلم

145 - عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص110.

146 - نفس المصدر.

الطبيعي على السواء ، وذلك مما يمكن من الحصول على نسق مدني للوجود ، هي من هذه الزاوية نظرية ، ومن زاوية أخرى عملية لأنها ترتبط بحياة الناس وواقعهم ، ومن ثم يصبح ما هو فلسفي هو سياسي وتعاملي وآدائي أيضاً ، لأن السياسة عند الفارابي هي عينها عند أفلاطون أي أنها ترتبط بالجزئيات بالمحسوسات بالوقائع أكثر مما ترتبط بالنظرية والتنظير، وعلى هذا يتحدد ما رسمه الفارابي من ربط تكوين الفرد بالمعرفة وممارسة السياسة ، لأن تحقيق الإنسان الحاكم ، ما هو إلا تحقيق الرجل الفاضل بآرائه ، الذي يحقق سعادته وسعادة مدينته التي يعم خيرها الجميع.

ومما تقدم فإن الفارابي كان يؤكد على ضرورة طلب العلم والسعي من أجله ، رغم صعوبات تحصيله ، وشرف فضله ، حيث كان يقول: (العلم عز لا ذل فيه ، ومالا يصل إلى ذلك لا عز فيه)147، ومن ذلك كان يضع من شروط وخصائص رئيس المدينة الفاضلة: (أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له، سهل القبول، لا يؤلمه تعب التعليم، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه)148، فالمعرفة أو الحكمة هنا ضرورية لكل رئاسة إذ ما لم : (تكن الحكمة جزء من الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك ، وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه ، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك)149.

وإذا لم ترتبط السياسة بالمعرفة أو الحكمة فإنها لا تكون فاضلة فحسب ، بل إنها تكون سياسة جاهلة والرئيس فيها جاهلاً ، وهذا يتنافي مع سمو السياسة في الخليفة التي

147 - المصدر السابق، ص112.

148 - د. طه حسين، مصدر سابق، ص62.

149 - نفس المصدر.

يجب أن ترتبط الفضيلة وما يتبعها ، ومن هنا كانت الفلسفة شرطاً ضرورياً للسياسة من جهة الرئاسة لأن : (الفيلسوف الذي اقتنى الفضائل النظرية فإن ما اقتناه من ذلك يكون باطلاً إذا لم تكن له قدرة على إيجادها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه)¹⁵⁰.

سادساً: المدينة الفاضلة:

حاول الفارابي التخلص من الوضع الذي عاصره ، وخصوصاً في مجتمعه العربي الإسلامي ، من خلال تصدع نظامه السياسي المتمثل في نظام الخلافة التي ابتعدت عن جوهرها الإسلامي الحق ، وأصبحت ممارساتها أقرب إلى الأنظمة الاستبدادية التعسفية ، فما كان منه إلا أن قام بمحاولة سياسية أراد الخروج بالمجتمع الإسلامي من وضعه ذلك ، ووضع هو وغيره من المجتمعات في مجتمع سياسي واحد ، وفي دولة واحدة تستطيع هذه الدولة بنظمها المثالية إخراج تلك المجتمعات مما هي عليه ، وعبر عن هذه الدولة الجديدة الناشئة بـ " المدينة الفاضلة " ، والتي يعرفها بقوله: (إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها على التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية)¹⁵¹، ولتحديد هويتها يشبهاها بالبدن حيث يقول: (المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب)¹⁵²، ولذلك فإن نسبة رئيس المدينة إلى المدينة وأهلها كنسبة القلب إلى البدن وأعضاؤه.

150 - المصدر السابق، ص 63.

151 - الفارابي، السياسة المدنية، مصدر سابق، ص 195.

152 - نفس المصدر.

ومن هنا يرى الفارابي أن لكل عضو سواء من أعضاء الجسد أو من أعضاء المدينة وظيفة يقوم بها تخدم الكل ، فالبدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة بالفطرة ، وفيها رئيس وآخرون تقترب مراتبهم من الرئيس ، والرئيس في المدينة بمثابة القلب في البدن ، وهذا التفاضل يؤدي في النهاية إلى وجود أعضاء يخدمون ولا يخدمون ، يأمر ولا يؤمر ، وهؤلاء الذين يخدمون يكونون في أدنى المراتب ، وإذا كانت أعضاء البدن طبيعية فإن القوى التي يمارسون بها وظائفهم هي طبيعية أيضاً ، وهذا عكس أعضاء المدينة وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية ، وهنا يظهر الفرق بين البدن والمدينة إذ أن أعضاء البدن لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، أما أعضاء المدينة فهم أفراد يعيشون ويفكرون ويفعلون.

فالمقارنة بين الجسد والمدينة الفاضلة "الدولة" بهذا المنظور ليست مطلقة لأنهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى ، وهذا راجع إلى طبيعة تكوين كل منهما ، ولجوء الفارابي إلى هذه المقارنة إنما يعود إلى محاولته بناء مدينته على نسق يكون الحاكم فيه "أوتوقراطي" مستقل بذاته لا يرأسه إنسان آخر أصلاً ، فهو الأمان ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، وكذلك الأمة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الأرض كلها ، لأنه شبه المدينة الفاضلة بالعالم حيث يرى أن نسبة السبب الأول ألا وهو الله إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، والمدينة الفاضلة التي يهتم بها الفارابي ويدعو إلى تجسيدها هي المدينة التي تمثل المجتمع الكامل الذي يسعى أفرادها إلى تحقيق السعادة ، وما ينطبق على المدينة الفاضلة ينطبق كذلك على الأمة الفاضلة ، حيث أنه يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، ولكنهم جميعاً يؤومون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها ففي هذه الأمم والمدن يتعاون الأفراد جميعاً على تحصيل

السعادة ، وكذلك بالنسبة للمعمورة الفاضلة فهي التي تتعاون أممها على بلوغ السعادة ، فالشرط الأول إذن في المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة الحقيقية التي كانت هي الهدف العام من كل ما كتبه الفارابي - كما أشرنا على ذلك من قبل.

ويرى الفارابي أن هناك مدن مضادة للمدينة الفاضلة ، منها المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة والمدينة المبدلة ، والمدينة الضالة ، وهذه المدن كلها يعيش سكانها في شقاء ، لأنهم لا يبنون حياتهم على العقل ، ومن ثم فإنهم ينتظرون حسابهم في الآخرة ، نتيجة الأفعال التي يقومون بها في الدنيا ، ولذلك يرفض الفارابي هذه المدن لأنها لا تتشكل من مجتمع حقيقي ، المجتمع الذي تسود فيه الأخلاق الفاضلة ، والعدل ، والمحبة ، والتعاون بين أفرادها.

ويظهر من ضمن هذا المنحنى الذي بنى عليه الفارابي مدينته الفاضلة ، أنه كان وفياً لعقيدته الإسلامية باحثاً لها على ما يجسدها فعلياً ، لأن الممارسات السياسية الإسلامية كانت في عصره بعيدة عن الإسلام ، وعن تعاليمه ، تلك التعاليم التي لا موطن جغرافي لها ، ولا جماعة معينة تدين بها ، فالإسلام جاء للناس كافة ، دون تحديد المكان والزمان ، والجنس ، والأصل ، ولكن ذلك لا ينفي عنه تمثل بعض المظاهر الفكرية السياسية اليونانية الواضحة على فكره السياسي.

فلسفة ابن خلدون

(1332م، 732 هـ - 1406م، 808 هـ)

شكلت الفلسفة السياسية والفكر السياسي محور اهتمامات ابن خلدون، نظراً للواقع السياسي المتقلب الذي عاشه وعاصره ، وصنعه ، إذ كانت لتلك الوقائع الأثر الفعال والبارز على حياته ونشاطه السياسي والفكري ، ولكن يبدو من خلال ما قدمه هذا المفكر للفكر العربي خاصة والعالمي عامة ، أن فكره لم يندثر ولم يزول بزوال صاحبه ، وإنما امتدت آثاره وتأثيراته لمختلف العصور والمجتمعات التي تلتها سواء القريبة منه في الزمان والمكان ، أو البعيدة والتي لا زالت مستمرة حتى عصرنا هذا ولعلها ستستمر إلى العصور اللاحقة، إن العمل الذي قدمه والمعروف " بالمقدمة" ينم عن جهد عظيم بذله الرجل في صناعة واقعه والتعبير عنه ، رغم أن الواقع نفسه هو الذي صنعه ، لأنه كما يقول ناصيف نصار أن هناك أربعة عوامل جوهرية كان لها التأثير الفعال في حياته وفي تفكيره وهي:

(1- تأثير الوضع العائلي، 2- نشأة وتجربة غنيتان جداً، 3- أحداث اجتماعية مؤثرة بشكل قوي، 4- انحطاط اجتماعي وأزمة عامة على مستوى الحضارة العربية الإسلامية)¹⁵³.

ولعل النقاط السياسية البارزة في فكر ابن خلدون تداولتها الأجيال وأكدتها الوقائع ، هي تلك المتعلقة بالدولة ، وبالمجتمع البشري أو العمران ، الإنسان الذي يشكل مادة الدولة وكيانها ، وقد استطاع أن يبرز الماهية الحقيقية للدولة سواء في الممارسة العربية الإسلامية ، أو في غيرها من الممارسات والمتمثلة في القوة والقهر والإكراه ، وذلك لتحقيق

153 - ناصيف نصار، الفكر السياسي الاسلامي، المعارف، بيروت - لبنان، 1989، ط1، ص74.

ذاتيتها داخلياً في فرض إرادتها على من يعيشون كنفها ، وخارجياً في دفع جميع القوى التي تهدد كيائها واستقرارها ، فكانت بذلك السياسة بشكل عام هي محور النظرية الخلدونية ، إذ أن كل الظواهر المشككة للحياة الاجتماعية تتبؤها الظاهرة السياسية ، واعتقد أن ذلك هو الذي أدى ببعض المفكرين والدارسين للفكر السياسي إلى اعتبار أن الفلسفة السياسية العربية الإسلامية توقفت بوفاة ابن خلدون - وقد يكون ذلك على الأقل حتى بداية النهضة العربية - ونظراً لهذه الأهمية سنركز دراستنا له في هذه النقاط الآتية والمتعلقة بفكره السياسي بشكل عام.

أولاً: النزعة العلمية في فكر ابن خلدون السياسي:

إذا كان ابن خلدون جعل من العمران البشري محور اهتمامه ومادة دراسته ، فإنه كان يرى أن هذا العمران قابل للدراسة والبحث العلمي ، رغم أن ظواهره المختلفة من سياسية واقتصادية ، وثقافية ، لا تثبت على حال معين ، وإنما هي متغيرة باستمرار على اعتبار أنها تتعلق بالإنسان وبطبيعته ككائن متغير، فكان ينبغي بناء على ذلك في دراسة العمران من النظر إلى طبيعته: (من الأحوال مثل التوحش والتأنس، والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال)¹⁵⁴، وهذه التغيرات لا تتعلق بأمة معينة، وبدولة معينة ، وإنما هي تشمل العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم التي لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، مثل حالة الشخص، حيث يقول ابن خلدون: (وكما يكون ذلك

في الأشخاص والأوقات والأمصار، فذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول¹⁵⁵.

وعلى هذا الأساس كانت اهتمامات ابن خلدون منصبة على الأسباب والعلل والدواعي المؤدية إلى الظواهر الاجتماعية ، ذواتاً كانت أو أفعالاً، ويربط بين الأسباب والمسببات ، وهذا الربط هو الذي يؤسس العلم الحق ، ومن ذلك كانت المقدمة كما يقول جورج لابيكا تحدد منهجاً يطمح إلى تفسير الحاضرة (العمران) بوصفه كلاً ، ويرسم منهج العلم الجديد لنفسه حقلاً تطبيقياً يحدده ترتيب مفهوم وكان بناء على ذلك ينتقد ممن سبقوه وخصوصاً المؤرخين في دراستهم للظواهر الاجتماعية التي تشكل موضوعاً للدراسة بعلم قائم بذاته ، إذ يقول بشأنه: (وكان هذا علم مستقل بذاته، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماعي الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً)¹⁵⁶.

وهذا العلم من حيث موضوعه هو "العمران البشري" أو وقائع الحضارة ، هو علم قائم منذ بدء الخليقة ، ومستقل بنفسه ، بينما ، ما لم يكن معروفاً وجديداً قبل ابن خلدون هو النهج الذي يعتمد لدراسة هذا العلم ، ومن ذلك يقول ابن خلدون: (وبعد أن استوفيت علاجه وأنرت مشكاته للمستبصرين وأذكيت سراجيه ، وأوضحته بين العلوم طريق منهاجه ، وأوسعت في فضاء المعارف نطاقه)¹⁵⁷، وكان المنهج الذي استند إليه ابن خلدون في دراساته هو المنهج العلمي التجريبي الذي يعود فيه إلى الأشياء

155 - نفس المصدر، ص121.

156 - جورج لابيكا، تطور الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1985، ص116.

157 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص7.

الجسمانية ذاتها وإلى البحث في عللها وأسبابها ويظهر ذلك في موقفه من المنهج الذي كان يعتمد فيه على الأقيسة المنطقية في دراسة الموجودات ، حيث قال: (فأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض ، أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة - كما في علمهم - وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلها عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها)158.

وما ينطبق على الموجودات ينطبق على الاجتماع الإنساني ، فالمعرفة المبينة على المنطق الصوري لا تفيد معرفة علمية حقيقية ولا علماً حقيقياً ، لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع المشخص المحسوس. متقلبة مشاعة ، وبدو وحضر، وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جملة ، وأوضحت براهينه وعلله ، يعني هذا أنه طبق الطريقة العلمية الاستقرائية حتى على دراسة تاريخ الإنسانية وتراثها ، هذه النزعة التي أصبحت تشكل هاجس كل الدراسات الحديثة والمعاصرة ، وبهذا المنهج استطاع ابن خلدون التوصل إلى أن علم العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها وتعليل الوقائع التاريخية تعليلاً مرضياً.

ثانياً: ضرورة الاجتماع الإنساني ونشأة العمران:

إن اجتماعية الإنسان السياسية ضرورة طبيعية تفرضها ضرورات حياته ، وأن هذه الاجتماعية هي التي تشكل مجموعة القيم والقواعد والاتجاهات العامة التي يتخذها

158 - د. علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2، 1994، ص 78.

أفراد المجتمع لتنظيم شؤونهم الخاصة والعامة ، وهذه هي التي تستوجب من الإنسان التعاون مع غيره من بني جنسه لتحقيق تلك الضرورات ، ولا يتم ذلك إلا في إطار الدولة، وفي هذا الصدد يقول أبن خلدون : (الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية (...)) وهو معنى العمران، وبيانه، إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقائها، إلا بالغذاء، وهدها إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجاته من ذلك الغذاء، (...) فلا بد من اجتماع القدرة الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوة له ولهم(159).

يتضح من هذا النص أن اجتماعية الإنسان السياسية تهدف إلى تحقيق حاجاته البيولوجية المتمثلة في الغذاء ، والتي لا يستطيع تحقيقها منفرداً ، وهي ضرورية لحياة الإنسان ، فلا يمكن أن يستمر ويبقى بدون تحقيقها ، وهذا ما يتطلب منه التعاون والتفاعل والتبادل وتقسيم المهام والوظائف لتحقيق هذه الحاجات ، وإذا اعتبرنا مع أبن خلدون أن هذا هو سبب الاجتماع السياسي ، فمعنى ذلك أن حياته السياسية المجسدة في الدولة هي عبارة عن عارض سياسي ناتج عن الخصائص الحيوانية والظروف الطبيعية ، وما حصل من الخيرات في البدء ، غير أن واقع الحياة الاجتماعية والسياسية ومظاهرها مخالفة لذلك لأنها لا تسير بصورة اعتباطية ، وإنما هي تسير حسب طبائع معينة وسنن محدودة لا تحيد عنها ، يبينها الإنسان لذاته لكي يطور بها جميع مظاهر حياته، ويسعى دائماً إلى معرفة هذه السنن والقوانين ، وهذا ما صرح به أبن خلدون نفسه حين قال: (من خواص النفوس البشرية التشوق إلى عواقب أمورهم ، وعلم ما سيحدث لهم من حياة

وموت وخير وشر، سيما الحوادث العامة كمعرفة ما بقي من الدنيا، ومعرفة مدد الدول وبقائها، فالتطلع إلى هذا طبيعة للبشر مجبولون عليها¹⁶⁰.

وهنا يتجاوز أبْن خلدون الحاجات البيولوجية وبالتالي يخرج من النفق الأول الذي رسمه للوجود الإنساني، حيث أنه يربط الاجتماع الإنساني بال عمران الذي كان محور فكره، فتحقق الاجتماع معناه تجسيد العمران الإنساني الذي يتمثل في صفات الحياة التي يعيشها الإنسان من أخلاق، وعادات، وقيم، وعلوم وفنون، ومسكن، ودين، وقوة وضعف، وهنا تصبح العلاقة جوهرية بين الاجتماع الإنساني وعلم العمران، الذي هو صفة إنسانية، وهنا تصبح العلاقة تستلزم تنظيمًا أو مجموعة من الأدوات والإمدادات المؤسسية، ومن هنا يصبح هذا العلم مستقل بذاته، وله موضوعاً خاصاً به يتميز به عن سائر العلوم، ومن ثم يقول أبْن خلدون بشأن هذا العلم، أنه علم مستنبط النشأة لم يصل إليه أحد من الخليقة ذلك أنه: (خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال: مثل التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر على بعضهم بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعزم، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال)¹⁶¹.

فالاجتماع الإنساني عندئذ لا يتحقق إلا في ظل علم العمران وهو أساس تنظيمه وتنظيم ما يتبعه من مهام وأعمال، لأن الاجتماع البشري حتى وإن كان طبيعياً فهو غير قادر على تنظيم ذاته، ولذلك لا بد من علم ينظمه ويوجهه، وذلك هو علم العمران،

160 - المصدر السابق، ص 88-89.

161 - نفس المصدر، ص 93.

وهنا تتضح العبقرية الخلدونية في إدراك العلاقات السببية في عناصر الوجود ، وكيفية تناسقها وتربطها ، فهو لا يدرك العناصر متصلة كما فعل أسلافه من المسلمين من قبل ، وإنما يربطها بعوامل ، وأسباب هي ضرورة وجودها واستمرارها وهذه عناصر جديدة في الفكر الخلدوني ، لم يقف عليها ممن سبقوه وهي التي يشير إليها مراراً في المقدمة.

وأبن خلدون لا يتوقف عند هذا الحد فحسب بل أضاف أشياء أخرى جديدة إلى الاجتماع البشري من حيث الهدف والوظيفة والحركة والصيرورة عن السابقين عنه لأن تفكيره لم يتغذى فقط من الكتب والمؤلفات ، والدراسات ، بل أيضاً من ممارساته السياسية المختلفة والمتقلبة ، التي حاول من خلالها تبيان البني الاجتماعية للمغرب العربي على وجه الخصوص ، ومن ذلك فهو جدير بتفسير التقلب السياسي الذي اختبره.

ويضيف أبن خلدون هنا إلى أن سبب الاجتماع البشري لا يعود إلى حاجة الإنسان لغيره في تحقيق الغذاء باعتباره من أهم حيويات الوجود فحسب ، وإنما هو محتاج إلى غيره من البشر لأنه مهدد في هذه الحياة عن البقاء أو الاستمرار، وهذا التهديد قد يأتيه من أبناء جنسه أو المحيط المتواجد فيه ، وهذا الوضع يتطلب المدافعة التي لا تتحقق إلا باجتماعه مع غيره من أبناء جنسه ، حيث يقول أبن خلدون : (وكذلك يحتج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بعضهم مع بعض ، لتحقيق الأمن المشترك بينهم الذي يضمن لهم جميعاً البقاء والاستمرار، ويزيل عنهم كل خطر)¹⁶².

162 - المصدر السابق، ص 247.

ثالثاً: علم العمران وأنواعه:

إن ابن خلدون جعل من المجتمع الإنساني كله مادة لدراسته وتحليله وتأمله ، وتتبع مختلف الظواهر المحيطة به ومدى تأثيرها في حركته وصيورته منذ نشأته الأولى في مرحلة البداوة إلى وصوله إلى مرحلة الحضارة ، وما يتبع ذلك من تغيرات على جميع أنماط حياته وسلوكياته ، ورغم تعقيدات كلمة العمران عند ابن خلدون إلا أنها تعني عموماً الجماعة التي عمرت مكاناً ما ، أي سكنته واستوطنته ، فهي عندئذ تعني مفهوماً جغرافياً وديمغرافياً ، أو بعبارة أخرى الأرض المسكونة ، التي تحدث فيها النشاطات الاجتماعية ، والسياسية ، والثقافية ، أي مجمل الظواهر الإنسانية ، الدالة على فاعليته في المحيط والأشياء ، وقدرته على تكييفها وفقاً لحاجاته ، ولنمط حياته ، وإجمالاً فهي ما يستطيع صنعه من حضارة.

ومما سبق فإن علم العمران كما حدده ابن خلدون هو العلم الذي يبحث في جميع أنماط التجمعات السكانية من بدوية وحضرية ، أو بعبارة أخرى هو العلم الذي يشكل موضوعاً لعلم التاريخ ، ولذلك فلا يمكن للتاريخ أن يستغني عن موضوعه ، ولدراسة هذا العمران البدوي مبرزاً خصائصه العامة ، وما يلحقه لذاته بمقتضى طبيعته الخاصة ، منتقلاً بعد ذلك إلى العمران الحضري وخصائصه ومظاهر تشكله ، متبعاً في صيرورة الانتقال المنهج العلمي الذي يعتمد على الاستقراء التاريخي التطبيقي الذي وصف من خلاله الوقائع والظواهر الاجتماعية كما هي ، وكما تجري وتحدث وفق تطورها التاريخي، وفي هذا الانتقال ، وبهذا المنهج يكتشف ابن خلدون علمه الجديد ، الذي يقول بشأنه : (وأعلم أن الكلام لذاته بمقتضى طبيعته الخاصة ، منتقلاً بعد ذلك إلى العمران الحضري

وخصائصه ومظاهر تشكله (163)، متبعاً صيرورة الانتقال المنهج العلمي الذي يعتمد على الاستقراء التاريخي التطبيقي الذي وصف من خلاله الوقائع والظواهر الاجتماعية كما هي، وكما تجري وتحدث وفق تطورها التاريخي، وفي هذا الانتقال، وبهذا المنهج يكتشف أبْن خلدون علمه الجديد، الذي يقول بشأنه: (وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية (...)) ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه (164).

من هنا يصبح هذا العلم متميزاً عن العلوم المتداولة والقريبة منه كالمنطق الذي هو منهج للمعرفة - كما بينا من قبل - أكثر منه موضوعاً لها، فعلم الخطابة الذي هو جزء من المنطق وظيفته هي استمالة الجمهور إلى رأي معين أو صدهم عنه، وفائدته تكمن في التأثير على هذه الجماعة أو تلك، فهو علم إقناعي، والإقناع لا يتطلب بالضرورة دراسة الوقائع الاجتماعية دراسة موضوعية، تسمح باستنتاجات علمية، وكذلك بالنسبة للعلم المدني أو علم السياسة الذي يدرس جوانب جزئية من الظاهرة العمرانية، ويتعلق بما يجب أن تكون عليه، ولا ينظر إليها كما هي بعلمها وأسبابها، أي أن هذا العلم بدوره لا يركز على البحث الوضعي الموضوعي الذي تكون أحكامه برهانية محققة وقائمة على أسس متينة، وعموماً فهما علمين يهدفان إلى منفعة خاصة، أكثر منها عامة، بينما علم

163 - د. طه حسين، مصدر سابق، ص 201.

164 - المصدر السابق، ص 203.

العمران هو وحده القادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي.

وقد ميز أبن خلدون بين نوعين من العمران: البدوي والحضري ، مرتبين بحسب الوجود والأسبقية ، وهما عنده لا يمثلان صورة للتعارض ، وإنما يمثلان نموذجاً للتطور الحضاري المرتبط بالمجتمع وظواهر، السياسية ، والنفسية ، والاقتصادية ، والثقافية ، مما يجعله قابلاً للدراسة والبحث والتفسير، فهما عنده ظاهرتان من العمران ، ولكنهما يرتبطان بعمر لا يتجاوز الحضارة ، حيث يقول ابن خلدون: (إن العمران كله من بداوة وحضارة ، وملك وسوقة ، له عمر محسوس)165، وعمره يرتبط بنمو الحضارة وتطورها التي تكون هي آخر هذا العمر، إذ أن الحضارة في العمران غاية لا مزيد وراءها.

1- العمران البدوي:

وهو المرحلة الأصلية في كل تجمع بشري ، ولذلك فهو المرحلة التي تسبق مرحلة الحضارة ، وهو مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية لا بد من المرور بها، ومن ذلك يقول أبن خلدون أن: (البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا تنتهي إلى الترف والكمال إلا إذا كان الضروري حاصلاً، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة (...)) ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحاضر ومتقدم عليه (...) وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها)166، والعمران البدوي يتميز عن العمران الحضاري الذي يليه بمجموعة من الصفات والخصائص منها:

165 - د. كامل عبادة، مصدر سابق، ص 345.

166 - المصدر السابق، ص 345.

-أن معاش البدو قائم على توفير الحاجات الضرورية من مأكل ومشرب وملبس، ومسكن، فيوتهم من الوبر والشعر والشجر، أو من الطين والحجارة ، والمغاور والكهوف، أما طعامهم فيتسم بالبساطة ولا يخضع لتصنيع إلا ما مسته النار، ولذلك تقتضي الحياة البدوية أن يعيش أفرادها في صراع دائم ومستمر مع الظروف الطبيعية، وهذا ما يتسبب في تباعدهم من حيث السكن والإقامة ، وإن كانت بينهم روابط فإنها لا تعدو أن تكون روابط أسرية قائمة على التعاون لا على الاستغلال.

-إن الطابع الاقتصادي للبدو يختلف حسب أبن خلدون باختلاف بيئتهم فمنهم من يعيش على الفلاحة من زراعة وغراسة ، ومنهم من يعيش على تربية الأنعام من غنم وبقر ونحل ، وغيرهم ، ويتميز عيشهم بالتقشف والشطف ، وذلك مما لا يسمح لهم بأي فائض في الإنتاج يمكن توظيفه ، فهو إنتاج خاضع لتقلبات الطبيعة ، أما الوسائل الاقتصادية في الإنتاج فهي وسائل بدائية بسيطة.

-الطابع العمراني بسيط جداً لا يعرف التخطيط.

-اقتصاد البادية هو نشاط بشري يؤدي إلى تلبية الحاجات البسيطة

-إن أهل البادية ورغم خشونتهم في العيش والتوحش في الحياة إلا أنهم أقرب إلى الخير وأدنى للشجاعة، وأخلاقهم مستقيمة بعيدة عن الانحراف، وأذهانهم ثاقبة في المعارف والإدراكات لصفائها ونقاها، وروحهم المعنوية عالية، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة.

هذه أهم خصائص المرحلة البدوية من الناحية الاقتصادية ، أما من الناحية السياسية فنظراً لطبيعة المرحلة فإن الجماعة السياسية مكونة من القبيلة ، وكل قبيلة ترتبط

بالسلطة السياسية بعلاقات النسب ، فرئيس القبيلة هو الذي يجسد التضامن القائم على عصبية القرابة، ومن ثم تتشكل قوة العصبية التي تمارس بها السلطة على باقي العصبية بما تتوفر عليه من قوة مادية وأخلاقية ، ومن ذلك يقول أبن خلدون أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب: (وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ، ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها. فإذا وجب ذلك تعين أن الرياسة عليهم لا تزال في ذلك النصب المخصوص بأهل الغلب عليهم ، إذا لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصائبهم في الغلب لما تمت لهم الرياسة)¹⁶⁷.

ومن ثم فإن البدو هم وحدهم القادرون على تأسيس الدول وإقامتها، بسبب ما يتوفرون عليه من وحدة وتلاحم، وثقة في أنفسهم يعتمدون عليها، في تأسيس دولتهم وفي المدافعة عنها، إذ لا يוכלون هذا الأمر لغيرهم لقدرتهم على تنفيذ فعلهم، فهم كما يقول أبن خلدون: (قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يוכלونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم ، فهم دائماً يحملون السلاح ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ... واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية يرجعون إليها متى دعاهم داع ، أو استنفرهم صارخ)¹⁶⁸.

وعندما يؤسسون الدولة ، ويصبحون يعيشون على ما تقدمه لهم السلطة السياسية التي بنوها، يشعرون بالرفاهية ، ويستمتعون في البحث عنها، وعندما تتحقق لهم تحول حياتهم من حياة الكد والجهد ، إلى حياة الرخاء والاسترخاء ، فتتحول حياتهم من نمطها البدوي إلى النمط الحضري ، وهنا تصبح تجليات البدوي هي في نمط عيشه وفي سلوكه

167 - غاستون بوتيول، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد موسى، الطليعة، مصر، 1967، ص276.

168 - نقس المصدر.

وأخلاقه ، ولا شيء سواها يحدده ، وهو دائماً يسعى إلى تغيير هذا النمط المظهري ، أو بعبارة أخرى أن حياتهم هي دائماً في حركة ديناميكية تسعى إلى تجاوز نفسها، ولا يمكن أن يحدث لها ذلك إلا بتوسط الملك باقي الحضارة ، بمعنى المدينة والسلطة السياسية معاً.

2- العمران الحضاري:

فهو المرحلة التي تلي المرحلة البدوية بعد أن يمر بمراحل مختلفة تأخذ أزماناً وأجيالاً ، وسمي سكانها بالحضر لأنهم يسكنون المدن والأمصار، وهم أصل من البدو حيث يقول ابن خلدون: (فقد تبين أن وجود المدن والأمصار لها. كما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة الذي هو متأخر عن عوائد الضرورة المعاشية ، والله أعلم)169، لكن تطور نمط معيشتهم واتساعه ونمو ثروتهم التي يعتمدون فيها على الصنائع المختلفة ، وكذلك على التجارة ، التي تدر عليهم الشيء الكثير هو الذي يؤدي بهم إلى الدعة والسكون ، لأن من تكثر ثروتهم هم الذين يحبون الانتقال إلى الحضر حيث تكون الراحة والتمتع بملاذ الثروة العظيمة، أي أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة، حيث يقول ابن خلدون: (ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفاهة، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للحضر ... فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها المياه، يعالون في صرحها، ويبالغون في تنجيدها، ويختلفون في استجادة ما

169 - المصدر السابق، ص276.

يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون، وهؤلاء هم الحضر، ومعناه الحاضرون، أهل الأمصار والبلدان(170).

كما يحدث على مستوى الممارسة السياسية أن تؤدي هذه المرحلة إلى النفوذ بالحكم الانفراد به ، بعد أن كان مشتركاً في المرحلة الأولى ، وينتقل به صاحبه من البادية إلى الحضر حيث يعتمد فيه على عصبية ضعيفة ، لكنه يتمتع بالحكم وبثمرات الملك وحده وفي هذه المرحلة تتأسس الدولة ، وتوجد حياة سياسية في شكل مؤسسات خلفاً لعلاقة النسب التي تربط أفراد المجتمع في مرحلة البداوة، ومن ثم تزول روابط العصبية بينهم فيتحولوا إلى كسالى جنباء قلقين على راحتهم ، ضعفاء مشتتين لا يقدرّون على الوقوف في وجه العصبية المترصدة لدولتهم ، فلا يقدرّون على حمايتها.

ويحدث في هذه المرحلة واقع حضاري متميز بخصائصه المتمثلة أساساً في الاهتمام بالكماليات والتفنن في الأعمال العلمية والصناعية ، وكذا يحدث تشابك على مستوى العلاقات الاجتماعية نتيجة اتساع نطاق المجتمع ، وكثرة عدده ، وكل ذلك يؤدي بهم إلى الانحطاط والانهيال، سواء للأسباب الاقتصادية التي ذكرناها ، أو لأسباب سياسية وخلقية ، واجتماعية ، والتي يقول ابن خلدون بشأنها أن : (الحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته، إما عجزاً لما حصل له من الدعة ، أو ترفعاً لما حصل له من المربي في النعيم والترف ، كلا الأمرين ذميم ، وكذلك لا يقدر على دفع المضار ...) والحضري بما قد فقط من خلق البأس بالترف المربي في قهر التأديب والتعليم ، فهو لذلك عيال على الحامية التي تدافع عنه(171).

170 - نفس المصدر.

171 - المصدر السابق، ص 287.

وأهم ما نسبته ابن خلدون لأهل العمران الحضري هي تلك الصفات اللاأخلاقية التي تتكون فيها بفعل الحضارة والتمدن ، ومن ضمن ما يصفهم به أنهم : (أجرباء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والرياء في البياعات ، ثم تجدهم - لكثرة الشهوات والملاذ الناشئة عن الترف - أبصر بطرق الفسق ومذاهبه ، والمجاهرة به وبدواعيه ، واطراح الحشمة في الخوض فيه .. وتجدهم أيضاً أبصر بالمكر والخديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ، حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم)172، وإذا اتصف سكان العمران بصفة عامة، لذلك يقول ابن خلدون : (واعتر ذلك في الحيوانات العجم (...)) إذ زال توحشها بمخالطة الآدميين ، وأخصب عيشها ، كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدة ، حتى في مشيتها وحسن أدبها ، وكذلك الآدمي المتوحش إذا أنس وألف ، وسببه أن تكون السجاياء والطبائع إنما هو عن المألوفات والعوائد)173.

رابعاً: الوازع والحضارة:

يعتبر ابن خلدون أن وجود الوازع في الحياة الإنسانية ضرورة تفرضها طبيعة هذه الحياة نفسها، لأن هذا الكائن مجبول بالفطرة على الخير والشر معاً، على التعاون والعدوان ، على الصراع والتنافس ، ولحفظ هذه الحياة وضمان بقاء استمرار النوع الإنساني ، وتحقيق التعاون ، وكبح العدوان الحاصل بين البشر الذي يؤدي إلى الظلم والتقاتل والتنازع ، مما يخلق حياة مليئة بالفوضى والاضطراب ، كان لا بد من وجود " وازع" يحقق ذلك ، إذ يقول ابن خلدون : (فمن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فمن

172 - هاملتون جب، في النظم والفلسفة والدين، المركز العربي للكتاب، دمشق-سوريا، (د.ت)، ص37.

173 - نفس المصدر، ص38.

امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلى أن يصده وازع(174، وكذلك فإن : (الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض(175، ولكن هل يعني ابن خلدون بالوازع السلطة السياسية المادية التي تتمثل في الدولة وأجهزتها، أو أنه يعني به السلطة المعنوية التي يمارسها بعض الأفراد على بعض حالات معينة ؟.

إن ابن خلدون يركز على الوازع في الحياة الاجتماعية في شكلين أساسيين: مادي ، ومعنوي ، فالماضي هو الذي يتمثل في الممارسة القائمة على القوة والغلبة ، والقهر والتسلط ، أما المعنوية فهي الخاضعة إما لسلطة مجتمع القبيلة الذي يلتزم فيه كل فرد بمجموعة من الالتزامات تشكل وازعاً ، ويصبح كسلطة اجتماعية يمارس على كل فرد في المجتمع ، يستمد سلطته من خصائص الحياة الاجتماعية السائدة ، وهناك وازع معنوي آخر ولكنه لا يمثل نفس القوة التي يمثلها الأول ، ولكن له تأثير على الحياة الاجتماعية ، ويتمثل هذا الوازع الأخلاقي أو الديني ، فهو وإن لم تكن له قوة الردع فإنه له أهمية في تقوية الروابط الاجتماعية.

ولكن ما هي أهمية الوازع بصفة عامة على مستوى تطور الحياة الإنسانية إنه في النهاية هو الذي يحقق للمجتمع الحضارة التي هي غايته القصوى ويتجاوز فيها الضروري من المعاش ، فالوازع هنا ليس عملية إكراهية تعسفية ، وإنما هو عملية تقود إلى تحقيق المصلحة العامة ، التي لا يمكن أن تكون إلا عن طريق توجيه الإنسان إلى الرقي والتقدم الحضاري ، ويصبح ذلك الوازع نفعي خيري ، يقود إلى الحضارة التي هي: (التفنن في

174 - نفس المصدر، ص39.

175 - نفس المصدر.

الترف واستجادة أحواله ، والتكلف بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه ، كالصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ، ولسائر أحوال المنزل ، وللتأنق في كل واحدة من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداوة وعدم التأنق فيها¹⁷⁶.

وعلى هذا فإن غاية الحضارة أو الاجتماع السياسي من وجهة نظر ابن خلدون يكون نتيجة سببين رئيسيين ، هما الضرورة البيولوجية الاقتصادية والضرورة الدفاعية الأمنية ، اللذان يدفعان الإنسان إلى الاستئناس والتجمع من أجل المحافظة على البقاء والاستمرار.

وهذا التأكيد من ابن خلدون على هذين المبدئين ليس معناه أن وجهته وجهة مادية ، كما تدعي بعض الدراسات الإيديولوجية لفكرها التي حاولت توجيهه إلى وجهة لم يكن يهدف إليها ، وقولته ما لم يقل ، وحملته ما لم يحتمل ، لأن ابن خلدون يخلص من أفكاره إلى أن الهدف من الاجتماع الإنساني كله هو تجسيد للغاية التي خلق من أجلها الإنسان هي استخلافه في الأرض وتعميرها.

وهذا هو أساس العمران الخلدوني الذي يصبح في علاقة جوهرية وقانونية ، بينه وبين الاجتماع البشري أو الإنساني الذي ينتظم في صورة مدنية أو سياسية تشكل ما يعرف بالمجتمع المدني المتكامل الذي تبلغ فيه الدولة " الوازع " قمته الحضارية التي تتجاوز فيها تحقيق الحاجات البيولوجية إلى البناء المعرفي النظري الذي تتولد عنه جميع العلوم النظرية التي هي أسمى مراحل الكينونة الإنسانية، ومن ثم فإن الدولة أو الملك " الوازع " بالنسبة

176 - المصدر السابق، ص 40.

للعمران هو بمثابة الصورة للمادة: (وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها ، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدول والملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع)¹⁷⁷.

إن الحضارة التي يخلقها " الوازع" تحدث في حقيقة الأمر بعد الاكتفاء الذي يحققه الإنسان لنفسه في جميع جوانب حياته، أي عندما يصبح يتفنن في صورة حياته وأتماطها، ولذلك فإن الحضارة ما هي إلا مرحلة متأخرة عن المرحلة الطبيعية الأولى المتمثلة في البداوة وتكون غايتها، إذ أنه إذ حصل لأهل العمران الترف والنعمة دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها، فالحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران.

إما إذا انقرضت الدولة "الوازع" في مجتمع ما تراجعت فيه الصورة الحضارية التي تعبر عن الماهية الإنسانية، ولكن هذا التفاعل الإنساني في ظل الدولة لا يتم في كل الحالات في إطار إنساني أخلاقي، وإنما قد تتبعه أفعال وأعمال لا أخلاقية تؤدي إلى التنازع والتقاتل والتناحر مبعثه روح الطموح والظلم والعدوان المتأصل في طبيعة الإنسان، وهذا ما يؤدي بالضرورة للحفاظ على الاجتماع الإنساني إلى ضرورة وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض (لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنهم موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض .. فيكون ذلك الوازع واحداً منهم

177 - المصدر السابق، ص 41.

يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان)178.

إننا إذ تفحصنا نصوص ابن خلدون سواء في هذا النص أو غيره من النصوص يمكننا القول أن الرجل كان يهدف في مسعاه الفكري لا إلى تبيان الظواهر والعوامل المشكلة لحياتنا الإنسانية فحسب ، وإنما كان يهدف إلى وضعنا أمام ما يحيط بنا وما يشكل هويتنا ووجودنا لكي نقف عليه من جهة ، ومن جهة أخرى نحاول تكييفه مع حياتنا الإنسانية المتميزة ، إنه يعطينا الأداة المتضمنة في ذاتها الوسيلة التي تحافظ بواسطتها على الدولة " الوازع " التي هي مصدر إنسانية الإنسان كما هي مصدر عمرانته وحضارته ، إنها هي فاعلية الإنسان في التاريخ ، أو هي التاريخ الذي يضمن استمرارية الإنسان.

إن فاعلية الإنسان من هذا المنظور لا يمكن أن تتوقف عند حد ولا يمكن أن تؤثر على وجود الدولة التي تمارس فيها هذه الفاعلية أو بعبارة أخرى أن ما كان ابن خلدون يعتبره الحد النهائي للدولة عندما تصل هذه الفاعلية إلى حد الأقصى " الحضارة " أي زوالها ، إن هذا من وجهة نظرنا لا يرتبطان بقانون كالقانون الطبيعي أو البيولوجي، وإنما يرتبط بالممارسة الإنسانية ذاتها المتمثلة في مجموع القيم الأخلاقية المشكلة للحياة فهي وحدها المسؤولة عن الاستمرارية والوجود ، وعن الزوال والاندثار، إذ قد تصل أمة ما إلى قمة الحضارة ولكنها تدوم وتستمر إذا عرفت كيف تكييف قيمها الأخلاقية مع متطلبات الحياة ، وما الحضارات المعاصرة إلا أكبر شاهد على ذلك.

178 - د. محمد المسير، المصدر السابق، ص 212.

خامساً: العصبية وعلاقتها بالحكم السياسي:

1- مفهوم العصبية:

تشكل العصبية عند ابن خلدون أهمية أساسية في نظرية العمران ، لذلك أولاهها أهمية بالغة ، وخصص لها مجالا كبيراً في مقدمته ، وكانت مجالات لكثير من التعريفات والمفاهيم ، كل واحد أخذها بمفهوم معين ، فمنهم من اعتبرها هي روح التكتاف الذي يظهر بين أفراد قبيلة ما أو طائفة معينة ، ومنهم من يعتبرها هي روح الجسد الذي يظهر بين الأشخاص المنتسبين إلى مهنة واحدة ، ومنهم من رآها هي الجبلية النفسية التي تبنى عليها كل الأجهزة السياسية ، والاجتماعية ، إلى غير ذلك من المفاهيم.

ولكنها عموماً ، رابطة سواء بين أفراد قبيلة ، أو جماعة بدوية ، وهذه الرابطة في مظهرها العام رابطة معنوية ، لا يظهر تشخيصها إلا في حالة التعصب ، ولكن ليس التعصب بالمعنى اللغوي للكلمة ، وإنما هو الذي يؤدي إلى بناء تكوين اجتماعي متماسك تظهر من خلاله الفاعلية السياسية ، وأبن خلدون كان واضحاً في معناه لها ، حيث كان يعتبرها هي الالتحام بالنسب أو ما يكون في معناه ، كالحلف والولاء ، وبهذا فالعصبية عنده ظاهرة اجتماعية طبيعية ناتجة عن الاستعداد الفطري المتمثل في القرابة الدموية التي تولد عنها ظاهرة الحماية والمدافعة بين أفراد العصبية ، ومن ذلك فهي إحدى الخواص الذاتية في الاجتماع البشري ، لأن صلة الرحم طبيعية في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتها النعرة على ذوي القرى وأهل الأرحام ، فهي عندئذ رابطة اجتماعية سيكولوجية شعورية ولا شعورية معاً ، تربط أفراد جماعة ما ربطاً مستمراً ، يبرز هذا الربط ويشد خصوصاً عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد سواء كأفراد أو كالجماعات.

وعلى هذا الأساس كان ابن خلدون في تحليله للعصبية وكغيرها من المفاهيم الأخرى التي بنا عليها نظريته يجعل من الواقع المعاش مقياساً واستقصاء لها ، لذلك كان قد حدد لها ثلاثة عناصر أساسية تكون أبعادها المختلفة .

- العنصر الأول هو العنصر البيئي أي أن العصبية لا تكون إلا في البدو أو المجتمعات البدوية ، التي تكون فيها الروابط قوية ، يذوب فيها الفرد داخل الجماعة التي ينتمي إليها ، والجماعة تتقمص الفرد وتحميه وتدافع عنه ، فالفرد البدوي إذا تبع لعصبية فإنما يكون ذلك تعصباً لنفسه ، وكذلك فإن الجماعة عندما تهب لمناصرة أحد أفراد القبيلة فإنها تتعصب لنفسها، ومن ثم فإنها بمثابة الوحدة الداخلية للجماعة تشكل لها الإرادة الجماعية ، أو القوة للحصول على السلطة أو خير الجماعة ، وذلك لأن العصبية في البدو أشد وأقوى من أي مكان آخر.
- أما العنصر الثاني فهو العنصر الإحيائي وهو الذي يظهر في صورة اجتماعية وفيه يذب الرجل عن حريم صاحبه ، ويعمل على نصره.
- أما العنصر الثالث فهو العنصر المتعلق بالجانب الاقتصادي والسياسي، وفيه يستلزم إنكار مبدأ المساواة بين أفراد القبيلة ، وإخضاع أفراد الجماعة لنظام تسلسلي يبرز العصبية ، وفي هذا النظام يظهر الزعيم في القبيلة الذي ينظر إليه نظرة إعجاب وتقدير، وتكون له الصلاحيات المطلقة في تسيير شؤون القبيلة وتحقيق وحدتها وكيونيتها ، وجاعلاً من العصبية القوة الجماعية التي تمنح القدرة على المواجهة، سواء كانت مطالبة أو دفاعاً.

2- العصبية والحكم السياسي:

لم تكن العصبية عند ابن خلدون غاية في ذاتها ، وإنما هي وسيلة لغاية أسمى منها وهي تأسيس الدولة عن طريق ما تميز به من قوة مادية ومعنوية ، ولذلك فهي عنده ليست رابطة بين أفراد جماعة ما ، وإنما هي تتجاوز ذلك لكونها تعد عنده من العناصر المؤسسة للمجتمعات السياسية وخصوصاً الدولة ، وهي سابقة عنها ، فهي سياسة لأنها قوة الواقع الذي يعبر عن قوة السلطة الضمنية والفعلية لعائلة كبيرة ، ومن ثم فإن : (الدولة بالحقيقة الفاعلة في مدة العمران إنما هي العصبية والشوكة)¹⁷⁹.

وعليه فإن العصبية هي التي تكون روح الجماعة والهدف المشترك بين أفرادها ، وأن هذه الروح هي التي تشكل القوة في كل أمر يحمل عليه الناس ، وما دام الملك أو الدولة من الأمور التي يحملون عليها كان لا بد من وجود عصبية تكون غايتها الطبيعية هي الملك والسيادة والتوسع فيهما ، وذلك ليس من منطلق الاختيار وإنما من ضرورة الوجود ، فنتيجة للقوة والرهبة التي تتمتع بها العصبية تقود أصحابها إلى الرئاسة ، ومن ذلك يقول ابن خلدون: (ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلْب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها، وتتم الرئاسة لأهلها)¹⁸⁰، ولما كانت الرئاسة عند ابن خلدون سؤدد وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر وإلزام ، وهو الغاية التي تجري إليها العصبية.

وفي الملك يحكم الحاكم زمام الأمور بالقوة والقهر والتسلط، وما دام البشر محتاجون إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض بالقوة والقهر، فلا بد أن يكون هذا

179 - محمد يوسف، المصدر السابق، ص39.

180 - نفس المصدر.

الحاكم ذا عصبية قوية حتى تتم له الغلبة ، بذلك يحصل للملك الذي يعتبره ابن خلدون : (أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له عليهم قهر في أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها)181، ومن ثم فإن غاية التغلب الملكي غاية للعصبية التي هي سلطة سياسية تجعل من قوتها رئيساً يكون هو صاحب الدولة المؤسسة.

ومن هنا فإن الحكم السياسي الذي تسعى العصبية إلى تجسيده لا يتم باختيار، وإنما يتم بضرورة الوجود وترتيبه ، ومن ثم كان الملك صورة طبيعية للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع ، والوصول إليه لا يكون إلا بالعصبية التي تحميه وتدافع عنه ، كما تطالب به ، لأنه كما يقول ابن خلدون منصب شريف وملذوذ يشتمل على الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية ، والملاذ النفسية ، لذلك يقع عليه التنازع والتقاتل والحروب ، ولكن العصبية المصاحبة للملك والمؤسسة قد تكون ضرورية في مرحلة التأسيس والتمهيد فقط، أما إذا استقرت الدولة وتأسست فإنها قد تستغني عن العصبية ، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في الفصل الذي عنوانه في المقدمة بعنوان: (قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني عن العصبية)182، وذلك أنه إذا كان لعصبية غلب كبير على الأمم والأجيال ، وفي نفوس القائمين بأمره من أهل القاصية إذعان لهم وانقياد)183.

والعصبية الحقبة المؤسسة للدولة القوية ، ليست هي التي تبنى على أمور مادية بحتة ، وإنما هي التي تتحالف إما مع الأخلاق أو الدين ، أو مع دعوة من دعوات الحق ،

181 - نفس المصدر.

182 - د. علي الوردي، المصدر السابق، ص 47.

183 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، مجلد3، ص13.

ومن ثم فإنها تكون حائزة إلى جانب التفوق المادي ، كذلك على من سواها من العصبية على الفضائل السياسية ، المتمثلة في القيم الاجتماعية العامة الهادفة إلى تحقيق الخير العام ، واستمرار النوع الإنساني ، لأن الحكم الأمثل عند ابن خلدون هو الذي يبني على الرحمة والعطف والرفق بالرعايا ، لا الذي يبني على البطش والقهر والتعسف والاستبداد.

سادساً: السياسة العقلية:

يقرر ابن خلدون أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره ، ويقسم هذه السياسة إلى قسمين: سياسة عقلية، وسياسة شرعية ، فالسياسة العقلية هي التي ينقاد إليها الناس بما يتوقعونه من ثواب الحاكم عقابه لهم بعد معرفته بمصالحهم ، وهي التي تكون أحكامها وقوانينها مفروضة وموضوعة من أكابر الدولة وعقلائها ، أي أنها صناعة إنسانية ، وليست مفروضة من عند الله، حيث يقول: (فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية)184، وهذه السياسة نافعة في الدنيا فقط، ولكنها تخرج البشر من حياتهم الحيوانية المتوحشة. والسياسة العقلية حسب ابن خلدون هي التي تكون على وجهين:

- أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص ، ويكون ذلك بناء على قوة شخصية الحاكم ، وصفاته الحميدة ، ومن ثم يكون متبوعاً من طرف رعيته ، ولها الحق في مراقبته ومحاسبته على جميع ما يقوم به من أعمال وأفعال.

184 - المصدر السابق، ص13.

- ثانيهما يراعي فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً، وهذه السياسة هي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر، وإذا أصبح الحاكم في هذه السياسة لا يعود إلى الأمة في التشريعات ووضع القوانين، ويصبح هو وحده مصدر لما يخدم مصالحه الذاتية مهماً للمصلحة العامة، فإن هذه السياسة تتحول إلى سياسة استبدادية.

وما يشيد به ابن خلدون في السياسة العقلية هو ما كتبه طاهر بن الحسين إلى أبنه عبد الله لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، وفي ذلك قال ابن خلدون: (وحدث الإخباريون أن هذا الكتاب لما ظهر وشاع أمره أعجب به الناس واتصل بالمأمون، فلما قرئ عليه، قال: ما أبقي أبو الطيب، يعني طاهراً شيئاً من أمور الدنيا والدين، والتدبير والرأي والسياسة، وصالح الملك والرعية وحفظ السلطان وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة، إلا وقد أحكمه وأوصى به، ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال في النواحي ليقتدوا به، ويعملون بما فيه، هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة، والله يلهم من يشاء من عباده) 185.

فهذا الخطاب في الواقع عبارة عن بيان سياسي من أروع ما ظهر في تاريخ السياسة عند البشر، حسب ابن خلدون، شمولاً ومخاطبة لأسمى أهداف الاجتماع والسياسة. وابن خلدون رغم إدراكه للأهمية التي تكتسبها السياسة العقلية إلا أنه يرفض الحكم الذي يقوم عليها لأنه يهتم بمصالح الناس الدنيوية فقط، المستندة إلى النظر العقلي،

لأن ما كان بمقتضى : (الحكمة السياسية ، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها من غير نظر الشرع فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله .. وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط)186، بينما الحياة الحقيقية للإنسان ليست هذه فقط ، لأن : (الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل إذا غايتها الموت والفناء)187.

سابعاً: السياسة الشرعية:

يرى ابن خلدون أن مصالح الناس وشؤونهم ليست دنيوية فحسب ، بل وأخروية ، وما يحملهم على هذه المصالح الأخروية هي السياسة الشرعية ، لأنه : (وجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام مقامهم وهم الخلفاء)188، لأنه كما اتضح سابقاً أن الناس في الاجتماع البشري أو العمران لا بد لهم من وازع يرجعون إليه وأن هذا الوازع أو الحاكم إذا استمد أحكامه من شرع منزل من عند الله سمى سياسته بالسياسة الشرعية المنزهة عن كل خطأ وخطيئة ، وعليها ينقاد الناس في حياتهم إلى أحكامها ، التي تكون عن طريق الإقناع والاعتناع الذي لا يمارس فيها الحاكم قهراً وتسلطاً على رعاياه ، ومن ثم تكون هذه السياسة " الدينية " أكمل من السياسة الأولى " العقلية " رغم أن كليهما يهدف إلى حمل الكافة على نظام خلقي يتجاوزون من خلاله " ملكهم الطبيعي ".

والحكم الذي يخضع فيه الناس إلى هذه السياسة هو حكم " الخلافة " في الأمة الإسلامية ، وهي تستهدف صلاح الناس في الدنيا والآخرة ، وفيها تكون السلطة سياسية

186 - نفس المصدر، ص215.

187 - نفس المصدر.

188 - نفس المصدر.

ودينية معاً ، ويتبنى ابن خلدون من الناحية النظرية حكم الخلافة لأنه يراها هي : (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به) 189، فالشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم ، وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره.

وفي هذا الإطار ينحاز ابن خلدون إلى الحكم الشرعي بالنسبة للمسلمين انحيازاً واضحاً لأن الحكم الشرعي يؤدي إلى إيقاظ الضمير الأخلاقي الذي يسميه ابن خلدون بالوازع الداخلي.

فالخلافة أو السياسة الشرعية بهذا المنظور هي الحكم الذي يستمد قوانينه وأحكامه من الشرع ، ولذلك وجب على البشر التشبث بها والسير على طريقها لأنها هي وحدها القادرة على تحقيق النظام السياسي الأمثل بما تكفله من مساواة وعدل ، وابتعاد عن القهر والظلم والاستبداد ، والالتزام عندئذ بها هو النابع من ذاتية الإنسان ، عن طريق فهمه لها ، ومن هنا فكلما كان الوازع الذي يسير الأفراد بمقتضاه ذاتياً داخلياً كلما كان أقوى في الفعل والممارسة ، ولذلك يمكن للدولة أن تعتمد على الشريعة في العقيدة والوعي والأخلاق ، وعلى القوانين في التنظيم السياسي والاجتماعي والدنيوي ، وهذا ما لم تعتمد الدولة العربية حسب عبد الله شريط في صيرورتها التاريخية أي لم تطبق في حياتها السياسية لا النظام الشرعي ولا العقلي، وإنما اعتمدت شيئاً واحداً هو أغراض صاحبها وشهواته.

الدولة

في الفكر السياسي المسيحي

كان لظهور المسيحية الأثر البالغ في تغيير حياة الناس وبلورة كثير من المفاهيم السياسية ، ولا سيما المتعلقة بالدولة ، ونحن نقصد هنا بالفكر السياسي المسيحي هو ذلك الفكر الذي بدأ بظهور المسيحية وامتد إلى نهاية عصر النهضة ، ومن مبادئ المسيحية السياسية هي تأكيدها على ضرورة خضوع الدولة للقانون الذي يجب أن يسمو فوقها ، وهو القانون الإلهي ، وهذا لم يكن في اعتقاد المسيحية على مستوى الدولة فحسب ، بل على مستوى الكون كله ، الذي ينبغي هو بدوره أن يكون تحت طائلة هذا القانون ، وبهذه النظرة أصبح وجود الفرد وحياته يختلف عما كان سائداً من قبل ، فتحوّلت حياته من العيش داخل الجماعة كمؤسسة سياسية واجتماعية ، إلى الحياة ضمن الدولة التي هي بدورها أصبحت مؤسسة تابعة للكنيسة ، وفي ظل هذه الحياة الجديدة طالبت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد ، وإن تعذرت هذه المساواة في العالم الزمني فهي حقيقة بالنسبة للعام الإلهي الخالد ، وتأخذ شكل العلاقة بين الأفراد والخالق، لكن من الناحية العملية الفعلية لم تكن هذه الدعوة إلا مجرد مسألة نظرية ، لأنه على مستوى الحياة الفعلية لم تكن هذه الدعوة إلا مجرد مسألة نظرية ، لأنه على مستوى الحياة الفعلية بقيت الأمور غامضة ، ومنتاخلة.

فالكنيسة ورغم تبنيها مبدأ الفصل بين الحياة الزمنية السياسية ، والحياة الروحية من خلال اعتمادها على مبدأ أعط لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله ، فإن ذلك الأمر كان على مستوى الحياة العقدية فقط ، بينما على مستوى الحياة السياسية فقد بقي الإنسان خاضعاً

لسلطة الحاكم الزمنية وتسلمته ، رغم أن الكثير من المسيحيين كانوا يؤكدون على أن طاعة الحاكم ، لا تعني طاعة الشخص بل المركز الذي يشغله ، اما مساوئ هذا الحاكم أو فضائله فهي شيء آخر غير التزام الطاعة ، وقد عاشت أوروبا طوال العصور الوسطى في ظل سلطان مطلق لا مكان فيه للفرد ، ولا يعترف فيه بحقوق أو حريات ، ولا يقيم الحدود على سلطات الحاكم ، ولا يخضعه لأي قاعدة أو قانون.

وهذه الطاعة والالتزام التي كان ينادي بها المسيحيون والتي يعتقدون فيها أن سلطة الحاكم هي سلطة إلهية مستمدة من عند الله ما هي إلا تثبيتا لسلطة الحكام وتأكيدها، وهي فكرة تتناقض مع الاعتقاد السائد في العصور الحديثة التي ترى أن السلطة السياسية للحكام مستمدة من الشعب ، ولذلك فلا طاعة للحاكم إلا بقدر التزامه بسلطة الشعب الذي أعطاها له ، ولكن كان الكثير يعتقد أنه لا تعارض بين أن يستمد الحاكم سلطته من الشعب وبين الطاعة الدينية ، رغم الشرخ الذي حدث على مستوى الحياة الذاتية للفرد أيطيع القيصر الذي يمثل السلطة الزمنية ؟ أم يطيع الكنيسة التي تمثل السلطة الروحية ؟ وحاول المسيحيون إيجاد تفسير لهذه الثنائية واعتبروا أن الإنسان يتكون من جانبين جسد - روح ، فالجانب الجسدي منه هو الذي تمثله الدولة ، والجانب الروحي هو الذي تمثله الكنيسة .

ووفقاً لهاتين الطبيعتين في الإنسان كان لا بد من إشرافي ، دولة - كنيسة ، وهنا تحددت العلاقة بين الدولة والكنيسة ، أي أن يعيشا معاً كما تعيش الروح مع الجسد ولا ينفصلان عن بعضهما انفصلاً تاماً ، ويجب أن يتعاونوا والتعاون بينهما يتجسد عندما تقوم كل واحدة منهما بوظيفتها مستقلة عن الأخرى ، فهما منظمتان إلهيتان يراد من وجودهما

حكم الناس ، وطاعة الدولة من أهم فضائل الديانة المسيحية ، وعلى الحاكم من هذه الزاوية أن يرفع الكنيسة ويصونها ويحميها.

ونتيجة لتلك الثنائية والازدواجية في تاريخ المسيحية أدت إلى إهدار كثير من دماء الأبرياء ، وشهدت المسيحية نفسها بدءاً وخرافات وأوهاماً وارتدادات وفي بعض الأحيان إصلاحات ، ولكن كل تلك المظاهر تؤدي في كثير من الأحيان إلى هجوم عنيف على الكنيسة من المواطنين .

وسوف نتناول في هذا الجزء الأول من كتابنا نظرتين متعاكستين في الممارسة السياسية للمسيحية كدين وعقيدة ، كنظام سياسي .

النظرة الأولى التي يمثلها القديس أوغسطين ترى في المسيحية عامل من عوامل التقدم والتطور والوحدة بالنسبة للمجتمعات التي تؤمن بها ، وتتخذها عقيدة لحياتها .

بينما النظرة الثانية فهي التي يمثلها مكيايللي ، ويقف فيها موقفاً عكسياً من الكنيسة على الموقف الذي اتخذته منها أوغسطين ، ويعتبر أن كل ما لحق بالمجتمعات الإنسانية وخصوصاً إيطالياً فمرده الكنيسة التي كانت تتدخل في كل شيء في حياة الناس وشؤونهم ، ويمكننا الوقوف أكثر على أفكار المفكرين فيما سنطرحه لهما من أفكار.

القديس أوغسطين

(345 - 430م)

كان لفكر القديس أوغسطين أثره البالغ على الفلسفة بوجه عام والفلسفة السياسية بوجه خاص، ولا سيما ما كتبه حول مفهوم المدينة وتداعياتها السياسية والدينية، ورغم أن هذه الأخيرة كانت قد شكلت محور الكثير من الفلاسفة السابقين عليه في الديانة المسيحية، إلا أنه استطاع أن يعطي لها مضامين لم تتضمنها الفلسفات السابقة التي تعرضت إلى نفس المسألة، وسيوضح ذلك من خلال المحاور التي بنا عليها فكره السياسي.

أولاً: مسألة التوفيق بين الفلسفة والوحي:

كان المبدأ العام الذي أنطلق منه القديس أوغسطين هو اعتباره أن الفلسفة قاصرة في إدراك الحقيقة، وأن الذي يوصلنا إلى الحقيقة سواء عن الله أو النفس، ومن ثم يحقق السعادة هي المسيحية وحدها، رغم أنه لم يدرك قيمة الدين في حياته إلا بعد بلوغه سن الرابعة والثلاثين من عمره، وقد قضى بقية حياته ينشر المسيحية ويدافع عنها دفاعاً منقطع النظر، وقد كان يؤكد على أنه إذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة، فما علينا إلا الإيمان والعمل به، وأن هذا الأخير لا يوجد إلا في العقل، حيث يقول القديس أوغسطين:

"تعقل كي تؤمن" 190، وعلى ذلك فإن مهمة العقل هي تفهم العقائد الدينية ، وتطهير القلب من الشوائب ، وهاتين المسألتين المتجسدتين في مهمة العقل هما اللذان يعبران عن الفلسفة المسيحية ، وإذا كان القديس أوغسطين يرى بأن العقل والإيمان متميزان بالذات ، فهما مجتمعان في حكمة كلية تظهرنا على حقيقة الوجود.

وكان القديس أوغسطين يرى أنه إذا كان الإنسان يمكن أن ينتابه شك فيما يأتيه من الحواس من معرفة وحقيقة ، فإنه لا يمكن أن يعمم ذلك على المعارف التي تأتيه من العقل والإدراك ، لأن الشك في العقل وفي معارفه معناه الشك في الحقيقة الداخلية للإنسان ذاته ، وهذا ما لم يحدث لأن الشعور بوجود الذات يأتي من الشك الخارجي للأشياء المحيطة بها ، وهذا الشك هو دليل وجودها ، وهذا لا يمكن أن يأتيه الخطأ ، لأنه هو الوجود الفعلي ، وشعور الإنسان بوجوده الفعلي في رأي القديس أوغسطين دليل على وجود الله 191 ، لأن من يراوده الشك ، ويشك في الأشياء هو من يكون عالماً بالحقيقة ، لأنه لا يشك إلا بها ومن أجلها ، وهذه لا يمكن أن تأتيه من العالم الخارجي المشكوك فيه ، وإما تأتيه من الله ، ومن ذلك يقول : (إن للإنسان فوق الحس عقلاً يمكن من خلاله إدراك الحقائق المجردة التي لا تتغير بتغير الأفراد ، بل هي واحدة لدى كل من يفكر ، وبحث الإنسان على هذه الحقيقة هو من أجل تحقيق سعادته ، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب ، وكلما جسد الإنسان في ذاته هذه الطهارة أدرك الحقيقة الإلهية إدراكاً واضحاً) 192 ، ومن هنا يصبح الإلهام أو الوحي مصدراً قوياً للمعرفة الصحيحة ،

190 - إتين هنري جليسون، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1966، ص31.

191 - المصدر السابق، ص74.

192 - نفس المصدر، ص74.

لأن من يريد أن يدرك بعقله مسألة ما لا بد أن يبدأ بالعقيدة أولاً، ومن هذه الرؤية يوفق أوغسطين بين المسائل الفلسفية المبنية على العقل والإدراك، والوحي المستمد من الله ، وتصبح الفلسفة تابعة للعقيدة ، والعقل عوناً في معرفة العقيدة.

ولعل هذه النتيجة التلازمية بين العقل والوحي هي التي أدركها القديس أوغسطين في عصره عندما أدرك بأن المسيحية أصبحت مهددة وهي في حاجة إلى من يدافع عنها دفاعاً عقلياً ، يصحح من خلاله الرؤى والمفاهيم التي هي في عقول الناس حولاً ، وقيامه بهذه المهمة هي أكبر دليل عما دعا إليه ، حيث استطاع أن يعقلن المسيحية 193 حتى تصبح قادرة على الاقتناع والإقناع.

ثانياً: المنطلقات اللاهوتية لفكره السياسي:

لقد أهتم القديس أوغسطين بالحياة وبأساليبها، وذلك لكونه عالم لاهوت مسيحي استهوت به عقيدته وافتتن بها واستولت على كيانه بأسره ، فحتى تصوره للمدينين - كما يتضح فيما بعد - هو تصور مسيحي تكررت الإشارات إليه في كثير من الأناجيل ، ولذلك يختلف الدارسون لفكره عن مصدر هذه النصوص المقدسة ، هناك من يقول بأنها مزامير داوود ، وهناك من يقول بأنها رؤيا يوحنا اللاهوتي.. الخ وذلك مما جعل من المنطلقات اللاهوتية لفكره معقدة وغامضة ، لأنها تداخلت في التأثيرات الدينية المستمدة من التعاليم المسيحية ، مع الأفكار الفلسفية المستمدة من كثير من آراء الفلاسفة ، وخصوصاً الفلسفة الرواقية التي تعتبر أن نزعة السيطرة التي يسيطر فيها الإنسان على أخيه الإنسان ، هي غريبة عن الطبيعة البشرية الطاهرة النقية الصافية التي كانت موجودة

قبل السقوط ، كما أننا نلاحظ من خلال جملة آرائه السياسية أنه يستند فيها إلى الأفلاطونية المحدثه ، التي تظهر بشكل جلي في كتابه مدينة الله الذي استعرض فيه التاريخ الإنساني برمته ، وفي أحيان أخرى نجده متأثراً بالمانوية ، التي كان لها انتشاراً واسعاً ، وكانت هي نفسها مزيجاً بين كثير من العناصر كالبوذية والمسيحية ، وفي هذا الصدد تشير كثير من الدراسات إلى أن أصول النظرية الأوغسطينية تعود إلى اصول مانوية ، على اعتبار أن مدينة النور والخير المانوية تشابه مدينة الله الأوغسطينية ، بينما مدينة الظلمات والشر المانوية ، تشابه مدينة الأرض الأوغسطينية وهناك من ينفي عنه هذا التشابه أصلاً ، لأن المدينتان المانويتان يقومان على مبدأ الثنائية الطبيعي ، بينما المدينتان الأوغسطينيتان فإن الثنائية فيها متولدة من طارئ عرضي وليس اصلي فيهما ، لأنهما من صنع الله ، والله لا يصنع شراً ، وكل هذه التقلبات في فكرة القديس وحياته كان الهدف منها البحث عن الحقيقة ، التي استنتج من خلالها أن الشر في الوجود ليس جوهرراً دائماً وإنما هو عدم الخير ، هذا الخير الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال المسيحية التي تدفعنا إلى التغلب على الشر ، وتدلنا على حقيقة الوجود وعلى غايتنا الحققة وتمدنا بالوسائل للبلوغ إليها.

وكان القديس أوغسطين يهدف من وراء ذلك إلى الدفاع عن الكنيسة من كل الهجمات الوثنية التي حاولت إلصاق كل ما حال بالدول والإمبراطوريات الرومانية من خراب ودمار ، ولا سيما سقوط روما على يد " الأريك " وتدمير كل ما كان فيها يدل على المظاهر الحضارية ، وكان ذلك هو الهدف الذي سعى إليه القديس أوغسطين من خلال تأليفه لكتابه " مدينة الله " ، أي تحميل أولئك الغزاة المسؤولية ، وإبعادها عن المسيحية ، ويظهر ذلك حين قال : (عند غزو القوط بقيادة الأريك روما ، شعرت بأن هذا الغزو لهو أكبر كارثة ، وسعى عبدة الآلهة الوهمية والذين نطلق عليهم عادة اسم الوثنيين ، إلى إلقاء

المسؤولية على عاتق الدين المسيحي وأخذوا يجدفون في حق الله بعنف وكرامية لم يسبق لها مثيل ، ولهذا شرعت مدفوعاً بالإخلاص لبيت الله ، في كتابة " مدينة الله " لأرد فيه على تجديداتهم وضلالهم(194)، وكان بذلك عنوان الكتاب يدل على محتواه ومضمونه الديني اللاهوتي الذي كان مبدأ تفكيره الذي يخالف فيه تفكير الوثنيين.

وكان القديس أوغسطين شديد الوفاء بديانته المسيحية والدفاع عنها من كل الهجمات الوثنية ، ويعتبر أن الآلهة الوهميون السابقون على المسيحية ، لا أخلاق ولا قيم تتحكم في تصرفاتهم وأفعالهم ، فقد كانت الحروب دائماً متواجدة ، والدماء تهدر، سواء داخلياً أو خارجياً ، وبصفة عامة فإن الآلهة الوثنية بطقوسها الدينية ، قد شجعت على إنحلال الأخلاق ، ومن ثم جلبت على الناس نقمة الله ، ولذلك كما يقول القديس أوغسطين: (إذا كنت أذكر هذه الوقائع فذلك لأن ثمة عدداً كبيراً يجهل التاريخ القديم أو يتجاهله عمداً ، وهؤلاء يتخذون من كل هزيمة في زماننا ، المسيحية حجة لمهاجمتها بوقاحة (...). فليستعيدوا ذكرى بعض الحروب الكبيرة التي خاضها الرومان القدامى (...). وليكفوا عن التناول على الله بالسنتهم الفانية)(195).

ثالثاً: الطبيعة الإنسانية:

يرى القديس أو غسطين أن الطبيعة الإنسانية مكونة من عنصرين أساسيين هما: الروح والجسد ، ومن هذه الطبيعة المزدوجة فهو ينتمي إلى عالمين أو مجتمعين: عالم السماء ، وعالم الأرض في نفس الوقت ، وهذا يتوافق مع تعاليم المسيحية التي كان يتمسك بها ، محاولاً بذلك تعميق الإيمان بها ضد الاتهامات الوثنية ، ومن هذا الانتماء تحتم على الإنسان

194 - المصدر السابق، ص 104.

195 - المصدر السابق، ص 109.

أن تكون أموره مقسمة إلى قسمين: دينية مصدرها الجانب الروحي فيه ، وديونية مصدرها الجانب الجسدي ، والعالم ما هو إلا أثر لله يحمل في طياته الصفات الإلهية من خير، وجمال ، ووحدة ، غير أن فكرة " التقسيم الازدواجي " أو الثنائي هي في رأي بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى ليست جديدة بالنسبة للفلسفة السياسية ، وإنما الجديد فيها أن أوغسطين اتخذها ووظفها كأساس لتطور التاريخ البشري ، الذي هو عبارة عن صراع بين الخير والشر في مجتمعين مجتمع دنيوي ، ومجتمع ديني 196، والشروع حلت في الأرض وظهرت منذ أن عصى آدم ربه وهبط إلى الأرض ، وما نتج عن ذلك من تعدد للأفراد ، وتفرقهم في جماعات ، كل منها يسعى إلى وجهة معينة ، وتبع ذلك تكون المدن والدول ، فهذه الأخيرة لا تنشأ من عقد - كما يذهب أصحاب نظرية العقد الاجتماعي - ولا عن خطايا الناس ، وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية ، المشتملة على الخير والشر، والتي يجب أن يتغلب فيها الأول على الثاني ، ومن ثم فإن وجود الدولة في هذه الحالة وجود ضروري لحياة الناس واستقرارهم واستمرارهم ، وليس موجوداً عرضياً.

وعن وصفه للطبيعة الإنسانية المتمثلة في ذاته يقول: (وما فائدتني من كتب الفنون أقرأها وأفهما دون مساعد؟ وأنها لفنون حرة ، وما فائدتني منها وأنا الرق المستعبد لشهواتي الشريرة ؟ وجدت فيها لذة ، ولم أميز فيها من حقيقة وصواب إذا كان ظهري للنور، ووجهي نحو الأشياء الضارة ، وكانت عيناى تبصران الأشياء دون أن تكون في النور) 197، كما يرى كذلك أن هذه الذاتية الإنسانية تشتمل على رغبتي وحبين ، الحب الأول هو حب الذات لنفسها حتى وصل إلى درجة الاستخفاف من الله ، فنتج عنه مدينة

196 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص 201.

197 - برتراند رسل، حكمة الغرب، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، المعارف، القاهرة، 1983، ص 138.

دنيوية" أرضية" وحب ثاني حب في الله حتى وصل إلى درجة الاستخفاف من الذات والاستهانة منها ، ففتح عنه مدينة إلهية " ربانية " ، ومن ثم فالأولى تبحث عن المجد لدى الأفراد ، أي أن التمجيد نابع من ذاتها آت من البشر، أما الثانية فإنها تستعين بالله لمجدها وعظمتها حيث يقول القديس أوغسطين: (فحب الذات إلى حد احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية، إن المدينة الأولى تتمجد في ذاتها، أما الثانية فتمجد في الرب، الأولى تبحث عن مجد مجموعة من البشر، أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير الذي هو مجدها الأكبر)198.

أما من حيث القوة فالأولى تجد قوتها الشخصية في ذاتها لأنها مصابة بالغرور، بينما الثانية تستمد قوتها من الله، ومن ذلك يقول القديس أوغسطين: (يتولى الله المتكبرين، ويمنح عفوه للمتواضعين، وهي صفة يختص بها الله، والنفوس المغرورة تتوق للاستحواذ عليها)199.

ومن هنا فإن الإنسان في هذا الوجود تتنازعه قوتان: قوة دينية، وقوة دنيوية فالأولى تعمل على خلاصه وسعادته، بينما الثانية تعمل على استعباده وتعاسته، ولكي يحقق الإنسان وجوده، فلا بد أن لا يخشى الخطأ، لأن الخطأ هو أساس وجود الإنسان، وهو الذي أدى إلى إخلال الطبيعة الإنسانية، وهذا ما يستوجب تقرير القانون الوضعي، لإعطاء كل ذي حق حقه، وهذا القانون هو أساس الحياة الاجتماعية وهو ناتج من الإرادة الإنسانية ذاتها بعد الخلل والخطيئة، وبعد خلو الإنسان من المواهب الإلهية، ولتطبيق هذا

198 - المصدر السابق، ص188.

199 - نفس المصدر، ص192.

القانون فلا بد من توفر القوة لوقف العابثين، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للحياة الاجتماعية، وهذه المهمة هي التي تستلزم وجود السلطة الزمنية.

رابعاً: مصالح الإنسان وأقسامها:

يقسم القديس أوغسطين مصالح الإنسان إلى مصالح دنيوية ، وأخرى أخروية ، الأولى متمثلة في المصالح المادية ، وتتكفل بها الدولة ، بينما الثانية مصالح روحية ، وتتكفل بها الكنيسة ، ووفقاً لهذه المصالح ينقسم الناس إلى نوعين: نوع يعيش على ما يسطره لنفسه، ونوع آخر يعيش على ما يسطره له الله ، وعلى هذه المصالح كان هناك صراع مريع بين أسلوبيين متميزين في الحياة ، الأسلوب الدنيوي أو الأرضي الذي تسود فيه الأنانية ، والشهوة ، والسلطة ، والأسلوب الثاني هو الذي تسيطر فيه المحبة ، محبة الله ، ومحبة عباده، ولذلك فرغم هذا التنوع في الحياة وفي الأمم فإن الناس لا يتشكلون إلا في مدينتين ، حيث يقول القديس أوغسطين: (وبالرغم من هذا التنوع الهائل في الأمم المتعددة على الأرض ، ولكل منها عاداته وتقاليده ، ولغته وأسلحته وملابسه المتباينة للغاية ، فإنه يمكننا القول مع الكتاب المقدس أنه يوجد فريقان من البشر أو مدينتان واحدة هي مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للجسد ، والآخر مدينة البشر الذين يريدون العيش وفقاً للروح)200.

إن هذا المشروع الذي رسمه القديس أوغسطين كان يهدف من ورائه إلى تحقيق الحياة السماوية وتغليبها على الحياة الدنيوية، ومن ثم تحقيق مصالح البشر استناداً إلى

الكنيسة التي هي وحدها القادرة على تخليصهم وتحريرهم من شرور الدنيا، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية.

خامساً: المدينة الدنيوية وحدودها:

يرى القديس أوغسطين أن البشر يشتركون في حياتهم في الفكر والعاطفة، وأن الدولة أو المدينة هي جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما، أي أنها ليست شيء مجرد ولا شيء مادي جامد، وإنما ترتبط بكائنات تفعل وتنفعل تعقل وتتعلل، إنها مجتمعاً إنسانياً، ومن ثمة فهي كما يقول القديس أوغسطين: (المدينة ليست إلا مجموعة من البشر تجمع بينهم رابطة اجتماعية)²⁰¹، والمدينة الدنيوية عنده هي التي ترتبط بالأرض وتغترب عن الله، حيث يقول أن المدينة الأرضية هي التي يكون مجالها هذا العالم الذي تجد فيه راحتها وساعاتها، وإنما تستطيع هذه المدينة الدنيوية أن تؤمنه من قانون ونظام للحياة الاجتماعية المشتركة، ما هو إلا نظام نسبي بالنسبة للنظام الإلهي المطلق، ومواطنوها يعيشون على محبة الذات وملذاتها، فيعيش فيها الأمراء والرعايا على حب السلطان والكبرياء بالسلطة والقوة المكونة لها، حيث يقول القديس أوغسطين: (أن المدينة الأرضية متلهفة للتسلط على الشعوب، تسيطر عليها غريزة التسلط)²⁰²، ومن ثم تحدث فيها الانقسامات، ويسود فيها الظلم والطغيان، والتمزقات والصراعات والنزاعات نتيجة الحروب التي تنشب بين رعاياها من أجل السلطة، فيكون بالتالي في الأخير مآلها الزوال والانهيار، لأن الانتصارات التي تحققها إما أنها تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الأمد، وبذلك فهي ليست خالدة، أي أنها ناقصة، الحب فيها غير صافي، وغير

201 - المصدر السابق، ص210.

202 - نفس المصدر، ص211.

نقي ، إنها مدينة الأشرار ، هي في خلاف مع الله ومبادئه ومع مدينته ، دائماً تسعى لإخضاع الغير إلى أغراضها ، إنها مدينة الشيطان ، ومدينة الشعوب الكافرة ، وهذه المدينة تشمل باقي الإنسانية ، وقد بلغت ذروتها حسب القديس أوغسطين في الإمبراطورية الرومانية.

ونتيجة لهذه المواصفات يشبه القديس أوغسطين أبناء المدينة الدنيوية بالمياه المرة ، حيث يقول في كتابه الاعترافات : (من ذا الذي جمع المياه المرة إلى موضع واحد ؟ للجميع غاية واحدة ، سعادة زمنية أرضية وفي سبيلها يعمل الجميع أفعالاً مختلفة من سواء ، يا رب مر المياه بأن تجتمع في موضوع واحد ، واليابسة بأن تبدو ضمناً إليك ، البحر يحرك وأنت خلقتك بيدك كونت هذه اليابسة لأن ليس البحر مجموعة الإرادات بل مجموع المياه)203، والقديس أوغسطين هنا متأثر بما ورد في المسيحية من أفكار مشابهة لهذا المعنى.

إن القانون الذي يوحد الجميع في هذه المدينة في رأي أوغسطين هو القانون الوضعي الذي يضعه الناس بأنفسهم ويلتزمون به ، وهذا القانون أنشأ نظاماً لطبيعة الإنسان التي يكون بها ميالاً للعبث بالقانون ، فكان تقرير القانون الوضعي لردع تلك الطبيعة الإنسانية ، وإصلاحها وتوفير الطمأنينة للخيرين ، هذه المهمة هي التي كما يقول القديس أوغسطين تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية ، ونقبل تطبيق القوة حفاظاً على الحق والنظام.

سادساً: المدينة الربانية وبداية الصراع بين الخير والشر:

يرى القديس أوغسطين أن العالم أو الكون ليس صورة لله ، وإنما هو أثر له ، حيث أن العالم يحمل في ذاته الصفات الإلهية ، من وحدة ، وحق ، وخير ، وجمال ، ويكفي

203 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص77.

فقط أن ندخل في ذواتنا لنجد أنفسنا ونجد فيها الله ، فالله عظيم وضالة عظمتة تتجلى في الوجود البشري ، ولذلك حين يتساءل عن هذه العظمة الإلهية في كتابه الاعترافات يقول : (من أنت يا إلهي ؟ من أنت ؟ أسألك من أنت ؟ إن لم تكن الرب الإله ؟ ... أيها الرفيع الكريم ، القدير ، الجبار الرحيم العادل ، الخفي ، الحاضر .. يا من لا يتغير ويغير كل شيء ، يا من لا يتجدد ولا يشيخ يا من هو أبداً جديداً .. تبدل أعمالك ولا تغير مقاصدك ، تسترجع حين تجد ولا تخسر أبداً ، أنت لم تعرف الفاقة ومع ذلك فإنك تغتبط بالكسب ، أنت لم تعرف الجشع ومع ذلك تطالب بالرياء)204.

إن هذه العبارات التي أراد من خلالها القديس التعبير عن الوجود الإلهي وعن العظمة الإلهية هي التي تتجلى في مدينته ، وعلى ذلك فإن مدينة الله الموجودة فعلاً في هذا الكون ، حسبما يشير إلى ذلك الكتاب المقدس في كثير من مواضعه ، وهو الذي يقدم لنا من خلال ما يقدمه من تاريخ ، الصورة الكاملة التي ستكون عليها الإنسانية في المستقبل والغاية التي تسير إليها ، ومعرفة المدينة الإلهية تتم عن طريق الوحي والإلهام ، فالإله إذا أراد إقامة مدينة ، فإنه يختار مجموعة من الناس ويرحمهم برحمته ، ليجعلهم أعضاء في هذه المدينة جميعاً ، ويكفيها فقط لندخل في ذواتنا لنجد أنفسنا ولنجد فيها الله ، وفي هذه المدينة تصبح العلاقة بين سكانها سواء رعايا أو أمراء هي علاقة محبة ومودة ، لأنها قائمة على القيم الدينية التي طبيعتها الروح ، ومن ثم فعلى الرعية الطاعة ، وعلى الأمراء الاشتغال بعقولهم في التفكير من أجل الجميع ، وذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أن جميع البشر أعضاء في هذه المدينة ، وإما المنتسبون إليها هم الذين لا يكونون خارج الكنيسة.

وكما يرى القديس أوغسطين أن الحياة تحتوي الخير والشر، وكان الأول يمثل الله، بينما الثاني يمثل الشيطان ودخل الأرض بمعصية آدم وهبوطه إليها، وهذه المعصية هي التي أدت إلى مخالفة المشروع الإلهي في الخلق والذي اقتضى من خلاله أن يعيش البشر كلهم في مدينته، ومن ذلك أصبح الإنسان غير جدير بهذا الشرف الإلهي إلا الخيرين من بني جنسه فهم وحدهم الذين يمكن لهم الانضمام إلى المدينة الإلهية.

والشر حسب القديس أوغسطين نوعان: خلقي وطبيعي، وفي النوعين معاً لا ينسب إلى الله، رغم أنه يسمح به، ومنه يستخرج الخير، ومادام الشر عدماً بدون ماهية، فلا يعني البحث عن علته بحثاً عن مصدر وجوده، أي البحث عن مبدأ النقيض فيه والذي لا يمكن أن يكون إلا في المخلوق، وبذلك فهو عدم النظام في الإرادة التي هي علة الخطيئة، بينما الخير هو موجود يتطلب البحث في علة وجوده، أما الشر الطبيعي فهو في الماديات فساد كيانه أو زواله.

ووجود الخير والشر هو الذي أدى إلى صراع بين المدينة الربانية، والمدينة الدنيوية، وكان من نتيجة ذلك الصراع أن تغلبت مدينة الله على مدينة الشيطان، وهذا ما سيؤدي حتماً إلى اندثار ممالك الأرض وزوالها، مثلما حدث لروما خلافاً لما اعتقده الوثنيون عندما اعتبروا أن سقوط روما وما يرجع إلى تخلي هذه الأخيرة عن آلهتها القديمة، بعدما استبدلتها بالإله المسيحي، ولذلك فإن ظهور الكنيسة حسب القديس أوغسطين هي نقطة تحول أساسية في التاريخ الإنساني، لأنها تمثل مرحلة جديدة في الصراع بين قوتي الخير والشر، وهذا الأخير ليس جوهرًا دائماً بل عدم فعل الخير، ومن هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطاً بمصالح الكنيسة.

وعلى ما سبق فإنه لكي يتحقق خلاص البشرية فلا بد أن تكون الدولة التي تسود العالم، وتسير شؤون الإنسان هي الدولة التي يكون ميثاقها وعقيدتها هي العقيدة المسيحية، التي توحد بين أفرادها ، الذين يسعون جميعاً إلى البحث عن حياة تسمو فيها العناية بالروح، على كل عناية أخرى، إذ أن أبناء مدينة السماء " الله " هم أخوة يعيشون في سلام دائم لا يتحكم فيه حب الإرادة الشخصية ، بل تسوده الفضيلة التي تجعل الجماعة قلباً واحداً وإذا عاشت الجماعة في ظل هذا الوئام فإنها تستطيع الحفاظ على صفاء العقيدة ونقاها.

وإذا عاشت الجماعة في ظل هذه المدينة الربانية فإنها تحقق العدالة التي يصبح فيها كل فرد يحترم الواجبات الملزم بأدائها حاصلاً على الحقوق الممنوحة له ، ومن ثم يكون شيء داخل ضمن الملكوت الإلهي الذي أرتضاه الله لعباده، وحتى الدولة التي تخرج عن هذا النظام الإلهي فهي دولة ظالمة، وتكون عكس ذلك كلما عملت بالقانون الإلهي فهي دولة ظالمة، لأن القانون والعدل متلازمان في الحضور وفي الوجود، والظلم هو عكس القانون ، وكل مجتمع عاش بلا قانون فلن تكون فيه دولة بهذا المعنى، وإنما هو مجتمع يعتمد على السيطرة والتسلط فالمجتمعات التي عاشت قبل إرسال المسيح لم تكن دولا بمعنى الكلمة ، حيث لم تعرف العدل ، لأن هذا الأخير لم يأت إلا على يد المسيح عندما نادى بقانون الله.

كما تلعب القيم الأخلاقية الأخرى دوراً مهماً في حياة المدينة الإلهية كالسعادة التي لا تتحقق إلا فيها ، وكذا بالنسبة للفضيلة ، والسلام الأبدي الشامل ، الذي يحتاج إليه كل إنسان المفضي إلى الطمأنينة والأمن ، إذ أن كل مجتمع آمن هو مجتمع يسير في انسجام مع سلام دولة الله ، وفيها يتصرف كل فرد وفقاً لما يقتضيه القانون الذي هو وحده الكفيل

بتحديد الحدود وتبيان الحقوق والواجبات ، وكل الناس فيها يعيشون في سلام بغض النظر عن ألوانهم وأجناسهم ، إنها مدينة المؤمنين جميعاً بالمسيحية ، وبذلك تتحقق المدينة العالمية التي يحب فيها الفرد ، الإنسانية جمعاء كما يحب أبناءه وأقرباءه ، فالحب الإلهي هو وحده القادر على إزالة الفوارق بين البشر والدول لأنه فوارق غير إلهية وغير أبدية ، ويتحقق هذه المدينة الربانية تصبح تريد للغير مثلما تريده لنفسها، تحب الجار وتحترمه ، وتقدره ، إنها مدينة المسيح رئيسها ومؤسسها هو المسيح ، إنها مدينة الإيمان والشعوب المؤمنة ، والآناس الورعين.

الآراء الفلسفية عند مكيافيلي

(1469 – 1527م)

للبحث فيما قدمه مكيافيلي 205 للسياسة والفكر السياسي عموماً يجدر بنا أن نتساءل عن الماهية التي شكلت محور فكره السياسي ، هل كانت كتابات مكيافيلي السياسية ، تعبر عن طبيعة مفكر أو سياسي؟ وهل أن فكره يندرج ضمن الفلسفة عامة والسياسية خاصة؟ أم أن فكره هو فكر قانوني يدخل في إطار علم السياسة ولا صلة له بالفلسفة؟ أم أن فكره يخضع للدبلوماسية أكثر مما يخضع للفلسفة السياسية؟ وهل أن فكره حول الدولة ومؤسساتها انتهى بانتهاء عصره، أم أن فكره لا زال معاصراً لظروف العصر ومقتضياته؟ إن هذه التساؤلات وغيرها هي التي سنحدد وفقها العناصر التي ستشكل بحثنا ودراستنا لفكر مكيافيلي، جاعلين في أذهاننا أن ذلك كله من أجل تقديم ما يمكن تقديمه للقارئ، لا من أجل تقييمه ونقده، لأن ذلك لا يدخل في إطار هذه الدراسات.

أولاً: الطبيعة البشرية:

يقف مكيافيلي موقفاً ناقداً وسلبياً من الإنسان وطبيعته ، حيث يرى أن طبيعة البشر تتميز بالأنانية وحب الذات ، ويظهر موقفه هذا أكثر جلاء من خلال الوصف الذي وصف به الناس والذي جاء فيه: (أنهم ناكرون للجميل، متقلبون، مرءون مياون إلى

205 - ينحدر مكيافيلي من عائلة فلورنسية تنتمي إلى فئة صغار النبلاء التي أصابها الفقر فوجدت نفسها في صفوف البرجوازية، وكان أبوه محامياً، .. للمزيد راجع: الأستاذ الدكتور عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، ط1، بلا، مطبعة بلا، د.ت، ص29.

تجنب الأخطار، وشديدو الطمع، وهم إلى جانبك، طالما إنك تفيدهم، فيبدلون لك دماءهم، وحياتهم وأطفالهم (...) طالما الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون (...) ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوباً، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه، إذ أن الحب يرتبط بسلسلة من الالتزام، التي قد تتحطم، بالنظر إلى أنانية الناس، عندما يخدم تحطيمها مصالحهم، بينما يركز الخوف على الخشية من العقاب وهي خشية قلما تمنى بالفشل²⁰⁶، لكن هذه الطبيعة تتغير عندما ينظر الإنسان إلى الأمير وحكمه ، فما على الحكام والساسة إلا جعل هذه الطبيعة في أولوية كل حكم سياسي يسعون إلى توطيده ، حيث يقول مكيافيللي: (أن الوسائل ستتغير وهي دائماً مشرفة وسيمتدحها كل واحد ، لأن الشخص العامي لا يحكم إلا على ما يرى وما يجري ، ولا يوجد في هذا العالم إلا العاميون ، وأن الأقلية لا تحسب ، فالناس مهما كانت صفاتهم ومواصفاتهم فإن طبيعتهم دائماً متقلبة بحسب الظروف والأحوال فلا خير فيهم ولا جميل لهم ولا ثقة فيهم)²⁰⁷.

أن الطبيعة البشرية في اعتقاد ما مكيافيللي لا تتغير، لأن البشر يعيشون دائماً على نفس النمط من السلوك حتى وفاتهم، فهم خاضعون لنظام أبدي، لا تتغير فيه رغباتهم وشهواتهم التي تقف عند حد معين، فالإنسان هو الإنسان في كل مراحل التاريخ سواء في الماضي أو الحاضر، وفي كل المجتمعات، لذلك يجب الرجوع إلى الماضي والنظر فيه بعناية للوقوف على الطريقة التي حلت بها مشاكل الإنسان حتى يعتمد عليها في الحاضر، حيث

206 - المصدر السابق، ص34.

207 - د. فاروق سعد، نيقولا مكيافيللي، الأمير تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، ترجمة: خيري حماد، مؤسسة مصر مرتضى، بيروت، 2013، ص46.

يقول: (إذا كان من المقرر أن يقارن بين الحاضر والماضي البعيد، فإن في وسعنا أن نرى بسهولة أن ثمة رغبات متشابهة وعواطف واحدة تكون موجودة دائماً في جميع الأوقات وفي كافة المدن وعند مختلف الشعوب، وعلى هذا الأساس إذا درس المرء بشيء من المثابرة شؤون الماضي كان من السهل عليه أن يتكهن بمستقبل أي دولة، وأن يطبق نفس العلاجات التي طبقت في الماضي) 208، وعلى هذا وجب على الدولة أن تستغل البشر وتستعملهم على ما هم عليه من خير وشر من أجل تنظيم علاقاتهم المتبادلة، لأنهم لا يفعلون الخير إلا نادراً وذلك حينما تكون لهم حاجة فيه فقط، لا إلى ما يكمن في طبيعته، لأن مقصد ما هو خيره، وكل فعل إنساني إذا كان هدفه الصالح العام للمجتمع والدولة فهو الخير الأسمى، أما إذا هدفه عكس ذلك فهو الشر بعينه، وطبيعة الإنسان هي سيئة بذاتها لأنها تحمل بفطرتها النمط الثاني.

وعلى ما سبق فإن دراسة الإنسان وسلوكياته والوقوف على أسبابها وعواملها التي تحركها يتطلب منا دائماً الرجوع إلى طبيعة هذا الإنسان باعتبارها طبيعة ثابتة في كل الأزمنة وفي كل المجتمعات، وذلك من أجل تحديد طبيعة الحكم السياسي الذي يلاءم حياة هذا الإنسان التي يجب أن لا تخرج عن المصلحة العليا للبلا، ولما كانت الطبيعة البشرية عند ما مكيفيلي تتميز بالأنانية وحب الذات، وأن فعل الخير لا يقوم به الإنسان إلا مكرهاً، فلا مناص عندئذ من استخدام الضغط والعنف بشتى صوره وأنواعه، حتى يتمكن من حجب نزعة الشريرة عن الظهور، لحمله على فعل الخير، فهو بطبيعته الفطرية ميال إلى القتال من أجل المحافظة على نفسه، ومن أجل نزعة حب التملك الكامنة في كيانه، وللقيام بذلك يستخدم كل الوسائل من أجل الحفاظ على ذاته، وعلى ممتلكاته

وثرواته والاستزادة منها، فلا حدود لرغبته الأنانية، وما دام كل شيء له حدود فإن تحديد حدود هذه الطبيعة ينبغي أن تكون هي الانطلاقة الرئيسية أثناء تأسيس الدولة، وكل حاكم كيس فطن هو الذي يراعي هذه الحقيقية الشريرة التي يتميز بها الإنسان و ينطلق منها، حتى وإن كانت تبدو في بعض الأحيان مسألة افتراضية، فقصر نظر هذا الإنسان يجعله يحكم وفقاً للمكافآت العاجلة، ولا يبني أحكامه على النتائج البعيدة لأفعاله، ولعل هذا ما سيجعله سهلاً للانقياد، ومن ثم يقول ما مكيافيلي: (إن الواجب يدعو عند تأليف الدول والتشريع لها إلى اعتبار الناس جميعاً من الأشرار، وإلى أنهم ينفسون دائماً عما في ضمائرهم من الشر عندما تتاح لهم الفرصة لتنفس عليه)²⁰⁹.

وإذا كان هذا موقف مكيافيلي من طبيعة الإنسان فذلك لا يعني عنده الإنسان الريفي أو الجبلي، وإنما هي أيضاً تشتمل الإنسان المتمدن الذي يرى فيه أيضاً أنه إنسان يهدر المبادئ الأخلاقية، ولذلك فإذا ما أردت القيام بتأسيس دولة أو جمهورية فما عليك إلا بالاتصال بسكان الجبال والأرياف فهم وحدهم يكونون أسهل من غيرهم للقيادة، لأن سكان المدن قد لحقهم الفساد.

ثانياً: السياسة والأخلاق:

إن نظرة مكيافيلي السياسية - الأخلاقية بنيت على أساس نظريته للطبيعة البشرية، وعلى أساس الظروف السياسية التي عاشها في بلده إيطاليا، وإلى التطور التاريخي الذي مرت به المجتمعات الإنسانية، فكانت أفكاره وفلسفته السياسية نابعة من تجاربه الخاصة، ومن ممارساته العامة، ومن ثم كانت فلسفته السياسية فلسفة تشاؤمية من جهة، ومن جهة

209 - المصدر السابق، ص 48.

أخرى علمية تجريبية، وفيها أولى أهمية كبرى للأخلاق والسياسة، حيث رأى بأن فساد السياسة في عصره مرده بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة، وإلى الضغط الذي كانت تمارسه الكنيسة ورجالها على مجريات الأمور، حيث اعتبر أن الكنيسة كانت هي الوباء على إيطاليا، لأنها هي التي جزأتها وما زالت حتى عصره تحافظ على تجزئتها، وهي المسؤولة على كل ما لحقها من آلام وفتن، ولعل ذلك كله يعود إلى وجود مقرها العام في إيطاليا، ولذلك كان اهتمام مكيافيلي مركزاً أساساً على الوسائل دون النظر إلى الغايات المترتبة عليها، وفي حديثه عن الأخلاق يميز فيها بين نوعين : النوع الأول، ويتمثل في الأخلاق السياسية التي يجب أن يتحلى بها الأمير أو الحاكم باعتباره ممثلاً للدولة، وهي التي يكون تأثيرها له علاقة بالدولة وشؤونها، وتستطيع أن توطد الحاكم في مركزه، وتحقق وحدة الدولة، ولا علاقة لها بالحياة الذاتية أو الشخصية للحاكم. أما النوع الثاني، فهو الأخلاق الشخصية التي ترتبط بحياة الحاكم أو الأمير وبسيرته وسلوكياته الذاتية، وهذه الأخلاق الشخصية التي ترتبط بحياة الحاكم أو الأمير وبسيرته وسلوكياته الذاتية، وهذه الأخلاق تحرم على صاحبها الذنب والباطل والعنف، ونكث العهود والاتفاقيات، بينما هي مباحة ومسموح بها على مستوى الأخلاق الأولى "السياسة"، وفي ذلك يقول مكيافيلي: (فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه أن يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقاً لضرورات الحالات التي يواجهها)²¹⁰.

وبصفة عامة فإن مكيافيلي يفصل الأخلاق الخاصة عن الأخلاق العامة فصلاً تاماً، ولتبيان ذلك يعود مكيافيلي إلى التاريخ ويقارن بين الأخلاق القديمة، والأخلاق

المسيحية، ويرى أن القدماء في أخلاقهم كانوا يحبون الجاه والصحة والقوة البدنية والشعور بالوطنية والافتخار بها والدفاع عنها، وكانت من ثم ديانتهم تخلع هبة إلهية على القواد والأبطال، بينما الأخلاق المسيحية فهي على العكس من ذلك، يرجئ غاية الإنسان إلى الآخرة، وتحثه عن الابتعاد عن الدنيا وملذاتها، وتمجد التواضع والنزاهة، وتضع الحياة الباطنية فوق الحياة الظاهرية، فأدت بذلك إلى إضعاف قوة الإنسان وعزيمته، ومن ثم لم تكن المسيحية الدين الملائم لدعم البطولة الوطنية، لأنها خلقت رجالاً مهينين، وكان بذلك الدين المسيحي هو الذي أوهن عزائم الناس وجعلهم عرضة لأن يقعوا ضحايا في أيدي الأشرار، وهذه الأخلاق يمكن أن تكون لعامة الناس لأنها تلزمهم بالطاعة والخضوع، فلذلك فهي نافعة لهم وللدولة، وما على الحاكم إلا تأييدها وحمايتها.

ولذلك كان المبدأ العام الذي أنطلق منه مكيافيلي في كتاباته السياسية يؤكد على أن أي عمل سياسي لا يكون ناجحاً إلا بمقدار قضاؤه على الفساد الأخلاقي والديني وخصوصاً ذلك الذي لاحظته في موطنه إيطاليا في ذلك الوقت، ذلك الوضع الذي جعله يهاجم كل القيم الأخلاقية الخادعة التي كانت تتبناها الدول، ومن ثم رفض كل سمو للأخلاق على السياسة، بل رأى أن تكون المعادلة الصحيحة هي السير بالمقلوب، أي لا بد أن تكون الاخلاق في خدمة السياسة دون الرجوع إلى المعايير الأخلاقية انطلاقاً من مبدأ " الغاية تبرر الوسيلة " فقد كان يرى أن جميع الطرق والوسائل المتوفرة والمتاحة مشروعة من أجل تحقيق الغاية السياسية المتمثلة في تجسيد الدولة، باعتبارها غاية في ذاتها، وقيمة مطلقة، لذلك ما كان الحاكم لا يستطيع أن يحمل الصفات الخيرة، لأن : (الأوضاع الإنسانية لا تسمح بذلك، فمن الضروري أن يكون من الحصافة والفتنة بحيث يتجنب الفضائح المترتبة على تلك المثالب التي قد تؤدي به إلى ضياع دولته، وأن يقي نفسه ما

أمكن من تلك التي قد لا تؤدي به إلى ضياع دولته، وأن يقي نفسه ما أمكن من تلك التي قد لا تؤدي إلى مثل هذا الضياع، على أن يمارسها دون أي تشهير، إذا لم يتمكن من التخلي عنها، وعليه أن لا يكثر بوقوع التشهير بالنسبة إلى بعض المثالب إذا رأى أن لا سبيل له إلى الاحتفاظ بالدولة بدونها²¹¹.

وعلى ما سبق فإن مكيافيللي عندما يتحدث عن الأخلاق يتحدث عنها كوظيفة للسياسة لا لذاتها، فأخلاق كل مواطن في الدولة لا تقاس إلا بمقدار ما يقدمه هذا المواطن للمجتمع وللدولة، وبهذا يكون مكيافيللي قد رفع من السياسية وجعلها أعلى من كل قيمة أخلاقية، وكل ما عداها يجب أن يسخر لها، ومن ثم فإنه عندما نقوم بتشريع وتأسيس القوانين السياسية يجب أن لا نربط تلك القوانين بالقيم الأخلاقية ومعاييرها، لأن القانون وحده هو الذي يكبح أنانية الأفراد وشرهم، وهو الذي يعمل على حفظ أخلاق الشعب وتنمية فضائلها، وكان بذلك وجود المشرعين في كل أمة ضرورة تفرضها حياة الناس، ولكن المشرع يفقد مشروعية وجوده عندما يبتعد الشعب عن الفضائل الأخلاقية، وفي ذلك يقول مكيافيللي: (القوانين هي التي تصلح من أمورهم وتقومها، فليس ثمة من حاجة إلى القوانين طالما أن الأمور تسير سيراً هائناً بدونها، ولكن عندما تنهار إحدى العادات الفضلى، فإن الضرورة تحتم قيام التشريع ليحل محلها)²¹²، ولكن عند انعدام الأخلاق الشعبية نهائياً فلا بد من وجود الحاكم الاستبدادي لتحقيقها وتجسيدها.

211 - المصدر السابق، ص 88.

212 - برتراند رسل، المصدر السابق، ج 2، ص 89.

وهذا هو الذي يجسد ما ذهب إليه كثير من قراء مكيافيلي وشراحه حين رأوا أن حكمه اللاأخلاقية المعبرة عن الاستبداد تكشف بوضوح كبير للشعوب عن طموحات وجشع ومخاطر وفضاظة الأمراء والحكام أكثر من تعليمهم وتلقينهم دروساً في ذلك²¹³.

ثالثاً: بناء الدول الوطنية:

كان محور الكتابة السياسية عند مكيافيلي يتمحور حول إيجاد الوسائل والسبل التي تحقق قوة الدولة في الخارج، وسيادتها في الداخل، ومن ثم بحث في عناصر استمراريتها، وعناصر ضعفها وانحطاطها وانهيارها، وأول ما كان يشير إليه في قوة الدولة الوطنية وصمودها واستمرارها هو نوع الجيش الذي تعتمد عليه، فإذا كان الجيش المكون للدولة لا يتشكل من أبنائها الأصليين فإن وبال ذلك على الدولة كبير، لذلك كان يرى أن أساس قوة الدولة الوطنية وضعفها يرتبط بجيشها، وتأكيد على الجيش الوطني المنظم يعود أساساً إلى شعوره الجارف بالوطنية، وجهه للقومية الإيطالية، ورغبته في توحيدها، حيث أنه يعتبر أن واجب المرء نحو وطنه فوق جميع الواجبات في الحياة، ويعزو الوضعية التي آلت إليها إيطاليا في عصره إلى اعتمادها على جيوش من غير أبنائها الوطنيين، إذا قال: (إذ أن هذا الدمار الذي لحق بإيطاليا، والذي نشهده الآن، نجم عن شيء واحد، وهو اعتمادها سنوات طويلة على جيوش المرتزقة. ولا ريب أن هذه الجيوش قد ساعد بعض الأفراد على الوصول إلى الحكم)²¹⁴، وأن هؤلاء الجنود لا يستطيعون حماية الدولة والمجتمع لأنهم لا يخضعون إلا للجشع المادي، ولا يهمهم الوطن أو الدولة فهم كما يقول

213 - المصدر السابق، ص 89.

214 - نيقولا مكيافيلي، المصدر السابق، ص 88.

ماكيافيللي يشكلون خطراً على الأمير وعلى الرعية من كل عدو لأنهم لا يعرفون العهود والمواثيق يتظاهرون بالشجاعة أمام الأصدقاء، وبالجبن أمام الأعداء.

ولم يبحث ماكيافيللي في أصل الدولة وطبيعتها كما كانت تسلكه الدراسات السياسية سواء السابقة عليه أو اللاحقة ، بينما ما أكد عليه هو اعتباره أن الحياة الاجتماعية والسياسية الممثلة في الدولة هي مكان تحقق الذات لكل من الفرد والمجتمع على السواء ، وأن التناقض الظاهر بينهما أي بين الفرد والمجتمع مرده إلى طبيعة التعارض بين متطلبات الإنسان ، وضرورة الحفاظ على الكيان الاجتماعي ، والمجتمع لا يقوم ولا يستمر إلا بسيادة نظمه وحمايتها من طغيان الأفراد وفرض المصلحة العامة على مصالحهم ، فالإنسان ليس إنساناً إلا في مجتمع يفرض على نفسه وعلى أفرادهِ صيغة تنظيم توفق بين حقوق وواجبات كل منهما ، وأن الحفاظ على هذه الثنائية المزدوجة بين الفرد والمجتمع لا يمكن أن تقوم به إلا الدولة التي هي غاية المجتمع، فهي لا تنشأ إلا من ضعف الفرد وعدم اكتماله ، فالفرد وحده عاجز عن حماية نفسه من اعتداء الآخرين ، ولا بد له من مساعدتها، ولذلك ينظر ماكيافيللي إلى الدولة على أنها كيان قائم بذاته تتكون من خلال: (اجتماع جماعة من الناس ، ذي سلطة كبرى في صفوفها بالعيش معاً في مكان واحد تختاره ، تجد فيه الراحة في العيش والسهولة في الدفاع عن أنفسها)215.

من هنا أن الدولة عنده ليست طبيعية وإنما تكونت بعد الوجود الإنساني إما لضرورة الحياة المشتركة التي تفرض التعاون في تحقيق متطلبات الحياة من غذاء وأمن واستقرار، بينما إذا بقي الإنسان على حالته الطبيعية حالة الفطرة البدائية فإن حياته تبقى في خطر حتى على النوع الإنساني ذاته ، وإما أنها تكونت ونشأت من قهر الناس بعضهم

215 - المصدر السابق، ص 89.

لبعض من أجل السيطرة ، وإخضاع بعضهم لبعض ، وبعد هذا التكون للدولة أو الجماعة السياسية تنشأ القوانين التي تنظم الحياة وتحدد السلوك المشترك ، وبذلك ينتقل الإنسان من حالة البداءة إلى حالة الحضارة ، ويصبح جميع سكان الدولة مسخرون من أجل خدمة المصلحة العليا للبلاد التي هي هدف الدولة ذاتها.

وعلى ذلك كان مكيا فيلي ينظر إلى الدولة على أنها من المسائل الموجودة واقعياً وفعلياً ، وما يجب عمله لها هو المحافظة عليها من أجل استمراريتها وصيرورتها وقوتها ، فهذه الأخيرة " القوة " هي المقياس الذي تقاس به الدول .

ومن ثم إذا لوحظ أي خلل على الدولة القائمة ينبغي إصلاحها باستعادة قوتها ، إذ أن هناك غاية واحدة ووحيدة نسعى جميعاً لتحقيقها هي : ازدهار الدولة وعظمتها ، وهي غاية تتجاوز ما هو خير ، وما هو شر ، فالمعيار الوحيد الذي نقيس عليه أعمالنا هو نتائج الفعل فإن كانت مفيدة كان الفعل صائباً ، وإن كانت عكس ذلك كان الفعل خاطئاً ، وأن أي عمل أو فعل نقوم به هو فقط من أجل تقوية الوطن ، وتقوية الدولة المحافظة على هذا الوطن

وكل الوسائل المستخدمة من أجل ذلك الهدف مشروعة ، ومن ثم فإن تأمين الخلاص للوطن المهديد هو النقطة الأساسية التي يجب أن تتغلب على كل النقاط الأخرى ، ومن العوامل التي يراها مكيا فيلي تقوي الروح الوطنية لدى المواطنين كما لدى الدولة ، هي بناء جيش قوي قومي يتكون من أفراد الشعب لا من المرتزقة ، يكون شجاعاً معتزلاً بذاته وبانتمائه للوطن وللدولة ، قادراً عن الدفاع عنهما كلما اقتضت الضرورة ذلك ، من

دون أن ينتظر مقابلاً، لأن ما يقوم به هو مبدأ وطني لا تبلغ قيمته أية مكافأة يمكن أن تعطي لهذا العمل 216.

وبذلك أراد مكيافيلي أن يفصل الدولة وقوتها عن المجتمع والفرد، وهو مستعد للتضحية بهما من أجل توطيد أركانها، فبدون الجيش القوي والسياسة الحكيمة لا يمكن المحافظة على كيان الدولة، وبناء على كل ما سبق فإنه لتوحيد إيطاليا في دولة واحدة وتحت راية واحدة وسلطة واحدة ينبغي في رأي مكيافيلي أن تشترك مجموعة من العوامل والعناصر متمثلة أساساً في التاريخ واللغة والجغرافية والذاكرة.

رابعاً: الاستبداد والإصلاح الاجتماعي:

لعل ما يتميز به الفكر السياسي عند مكيافيلي هو ثناءه المتواصل لكل حاكم مستبد يستطيع الحفاظ على قوة الدولة، ومن ذلك فقد ارتبط اسمه وكتابه الأمير دوماً بـ "الاستبداد السياسي" وذلك هو الذي أدى إلى انتقاد الكثيرين له سواء من السياسيين الممارسين أو الفضوليين، وكانوا ينفرون من السياسة التي يدعو إليها، وقد كان المبدأ العام الذي يسعى إليه هو تركيزه على الإصلاح الاجتماعي الذي تتحقق فيه قوة الدولة الوطنية.

ولكن هذا الإصلاح إذا لم تجد فيه التوعية والإقناع نفعاً، فلا بد من استخدام القوة في تحقيقه، ولكن القوة الجيدة، هي التي تتلازم مع القوانين الجيدة، التي لا تجلب الكراهية، وتخلق نوعاً من الخوف، والقوة يسيران جنباً إلى جنب، ومن ذلك فإن العنف أو الاستبداد الذي ينبغي استخدامه هو العنف الذي يصلح، وليس العنف الذي يهدم والذي تجب إدانته، حيث يقول مكيافيلي: (وفي وسع الأمير الذي يمتنع عن التدخل، في

ممتلكات مواطنيه ورعاياه، وفي نسائهم، أن يحصل عليهما، وعندما يضطر الأمير إلى سلب إنسان حياته عليه أن يتوخى المبرر الصالح والسبب الواضح لذلك، ولكن عليه قبل كل شيء أن يمتنع عن سلب الآخرين ممتلكاتهم، إذ من الأسهل على الإنسان، أن ينسى وفاة والده، من أن ينسى ضياع ارثه وممتلكاته²¹⁷.

من هنا يتضح أن الذي يحفظ النظام ويحفظ سلطة الحاكم أو الأمير هي القسوة والقوة العنيفة البعيدة عن كل اهتمام أخلاقي، ولكنها المرتبطة بالقانون، وليست التعسفية، فهذه القوة هي وحدها التي تحفظ الدولة والنظام، إذ كما يرى مكيافيلي أن هناك سبيلين للقتال، القانون والقوة، الأول خاص بالإنسان والثاني خاص بالحيوان: (ولكن لما كانت الطريقة الأولى غير كافية لتحقيق الأهداف عادة، على الإنسان أن يلجأ تبعاً لذلك إلى الطريقة الثانية، ومن الضروري للأمير أن يعرف استخدام الطريقتين معاً)²¹⁸.

ومن دون هذه الوسائل فإن الاضطرابات التي تحدث في المجتمع لا تجد لها عقاباً، وبالتالي تشكل خطراً على الدولة وعلى النظام، ولذلك فلا بد لكل من يريد أن يقيم نظاماً أن يكون مشهوداً له بالقتل المشرع والمقنن لأعداء الدولة الجديدة، فإن من يقوم حكم الطغيان ولا يقضي على شخص مثل "بروتوس" سيسقط سريعاً، ومن يعيد الحرية إلى بلاده ولا يضحى بأبنائها مثل بروتوس الآخر، لا يحافظ عليها إلا لفترة وجيزة جداً من الزمن²¹⁹.

217 - نيقولا مكيافيلي، مصدر سابق، ص 94.

218 - المصدر السابق، ص 98.

219 - نفس المصدر، ص 98.

إن مكيافيللي كان يشدد على استخدام العنف والاستبداد ، لا كغاية في ذاته ، وإنما من أجل الحفاظ على سلامة الدولة واستقرارها ، ولكن في كثير من الأحيان قد يستغني عن العنف المادي باستخدام الحيلة والخداع ، أي أنه يفضل الدبلوماسية مهما كانت أساليبها مأكرة على الحرب ، لأن هذه الأخيرة تجلب الموت والألم فضلاً عن إمكان الهزيمة، وكانت هذه الرؤية لمكيافيللي كما أشار إليها هو نفسه هي المناسبة لإيطاليا التي يجب أن يحكمها حاكم مستبد غاشم يمكن أن يحقق الأخلاق الفاضلة للشعب ، ويؤهلهم لتحمل أعباء النظام الديمقراطي ، والنهوض بتبعاته والتزاماته فيما بعد ، ذلك النظام الذي لا يصلح إلا للشعوب المستنيرة المتمسكة بالأخلاق الفاضلة ، أما الشعب الإيطالي فلا يصلح له هذا النظام.

وإيمان مكيافيللي كما يقول كل من بطرس غالي ، ومحمود خيري عيسى بالحكم المطلق يعود إلى رغبته الصادقة في القضاء على ما لحق ببلده إيطاليا من فساد ، وإلى رغبته في توحيدها ، وإزالة الصراع والتنافس القائم بين دويلاتها ، وحسبهما فإن إيمانه هذا يتلائم مع فلسفته السياسية التي تدعو إلى وجود دولة قوية متزامنة مع قوانين هي قوية أيضاً بدورها ، لأنها هي التي تنشئ الالتزامات الأخلاقية في المجتمع²²⁰.

خامساً: الأمير والحكم السياسي:

أكد مكيافيللي على كل حاكم يحكم أن يسعى إلى أدراك مجموع القوانين التي تتحكم في النزاع بين الأفراد ، وبينهم وبين المجتمع ، وذلك لكي يحافظ على التوازن الاجتماعي كما تحافظ الطبيعة على ذاتها ، وعلى توازنها ، لذلك يجب على كل أمير وحاكم أن

220 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص194.

لا يتقيد مبادئ الأخلاق والفضيلة ، وإنما عليه استخدام الخير والشر وفق مقتضيات الحاجة ، والأمير أو الحاكم هو الذي يسن القوانين ويسوغها ويغيرها جذرياً إن اقتضت المصلحة العامة ذلك ، كما أنه يجب أن يكون رجل حرب وقسوة اقتضته ضرورات الحياة للبشرية ، فهو الوحيد القادر على ضمان حياتهم وبقاء استمرارهم ، من ثم فلا يهم أن يكون مستبدّاً وعادلاً في نفس الوقت ، حيث يقول مكيافيلي : (كان الناس يعيشون في الحياة وفي العالم عندما كان عددهم قليلاً أشتاتاً متفرقين كالحيوانات ، ومع تكاثر ذريتهم بدأ الناس يقتربون من بعضهم البعض ، وحرصاً منهم على تحسين وسائل الدفاع عن أنفسهم شرعوا يتطلعون إلى رجل منهم يحمل القوة والشجاعة فنصبوه رئيساً عليهم يدينون له بالطاعة)²²¹.

إن الدولة الناجحة والقوية التي كان ينشدها مكيافيلي هي التي يكون فيها الحاكم يتقلب وفق الظروف والمقتضيات التي يفرضها العمل السياسي ، فيكون مثلاً بخيلاً أو كريماً ، ولكن كما يقول أن صفة الكرم غير جديرة بالمدح عند الأمراء كما كان سائداً من قبل ، لأنها ليست صفة أخلاقية ثابتة ، وإنما هي متغيرة بحسب الظروف ، وكما أن كرم الأمير أيضاً ينتج مما ينفقه من المال العام وهذا ليس كريماً .

لذلك يؤثر مكيافيلي البخل على الكرم عند الأمير أو الحاكم ، وفي ذلك يقول : (على الأمير أن لا يكثر كثيراً باشتهاره بالبخل ، هذا إذا تجنب سرقة شعبه ، وفي أن يكون قادراً على الدفاع عن نفسه ، وتجنب الفقر وما يرافقه من مهانة ، وأن لا يجد نفسه مرغماً على سلب الناس أموالهم ، فالشح هو إحدى الرذائل التي تمكنه من أن يحكم)²²².

221 - نيقولا مكيافيلي، مصدر سابق، ص 111.

222 - المصدر السابق، ص 112.

فالحكم السياسي الناجح عندئذ هو الذي يرتبط بهذه الرذيلة الأخلاقية التي تمكن الحاكم من الحفاظ والاستمرار في حكمه.

وكما يعتبر مكيا فيلي أن من بين المظاهر الأخلاقية أيضاً للحاكم والتي تساهم في حكمه السياسي هي أن يكون محبوباً ومرهوباً أي يتصف بالرحمة والقسوة والوحشية ، وذلك بحسب الحاجة ، والرحمة هي أفضل للحاكم ، ولكن شريطة أن لا يسيء استخدامها ، إذ كما يقول : (إني أرى أن على كل أمير أن يرغب ، في أن يعتبره رعاياه رحيماً لا قاسياً فظيماً ، ولكن عليه مع ذلك ، أن لا يسيئ استعمال هذه الرحمة)²²³.

وليس كذلك من شروطه وصفاته أن يكون حاصلاً على الصفات الحميدة وإنما يتظاهر بها فقط ، أي أن يكون مؤمناً ومتديناً ، وصاحب نزعة إنسانية ، ويضع من الجانب الآخر أن لديه المعرفة والقدرة على أن يتحول في أي ظرف أو وقت فرض عليه ذلك ، حيث يقول مكيا فيلي: (لا ريب في أن كل إنسان يدرك أن من الصفات المحمودة للأمير، أن يكون صادقاً في وعوده وأن يعيش في شرف ونبيل لا في مكر ودهاء ، لكن تجارب عصرنا أثبتت أن الأمراء الذين قاموا بجلال الأعمال ، لم يكونوا كثيري الاهتمام بعهودهم والوفاء بها ، وتمكنوا بالمكر والدهاء ، من الضحك على عقول الناس وإرباكها وتغلبوا أخيراً على أقرانهم من الذين جعلوا الإخلاص والوفاء رائدهم)²²⁴.

من هنا يتضح حسب مكيا فيلي أن الأمير هو أساس تحقيق غاية المجتمع وغاية الدولة في الحفاظ على المجتمع وعلى كيانه ، ولتحقيق هذه الغاية ، وإن كان هنا خطر على

223 - نفس المصدر، ص113.

224 - نفس المصدر، ص114.

وحدة الدولة والمجتمع ، فما عليه إلا أن يسخر جميع الوسائل من قيم ونظم ودين وأخلاق.

لأن العلاقة بين الدولة والأمير هي بمثابة عقد اجتماعي تفرض بموجبه الجماعة أموراً وأقدارها للأمير على أن تحتفظ ببعض حرياتهما ، ولعل تأكيد مكيافيلي على ضرورة تسخير كل الوسائل يعود إلى الظروف التي عاصرها وعاشها في مجتمعه إيطاليا التي كانت مقسمة إلى مجموعة من الدويلات متناحرة فيما بينها ، وكادت أن تؤدي إلى هلاك المجتمع الإيطالي بأكمله ويرجع الأسباب الجوهرية التي أدت إلى ذلك تكمن في هيمنة الدين والأخلاق على حياة الدولة والمجتمع .

لذلك كما قلنا سابقاً هو يؤكد على ضرورة إبعاد كل القيم من الحياة السياسية حتى وإن كانت منزلة إذا كانت لا تخدم الدولة والمجتمع ، حيث يقول : (فمن الخير أن تتظاهر بالرحمة وحفظ الوعد والشعور الإنساني النبيل والإخلاص والتدين ، وأن تكون فعلاً متصفاً بها ، ويجب أن يفهم أن الأمير ... لا يستطيع أن يتمسك بجميع هذه الأمور التي تبدو خيرة في الناس ، إذ أنه سيجد نفسه مضطراً للحفاظ على دولته ، لأن يعمل خلافاً للإخلاص للعهود ، وللرأفة والإنسانية والدين)²²⁵.

الآراء الفلسفية عند توماس هوبز

(1588 - 1679م)

يعتبر هوبز 226 أن موضوعات الفلسفة ليست موضوعات لاهوتية ولا يمكن أن تكون كذلك ، لأن هنا فرقاً بين الموضوعات والميادين التي تشكل لها موضوعاً ، والموضوعات اللاهوتية ، فموضوعاتها هي موضوعات جسدية حسية تشخيصية وما عداها فهو لغو لا وجود له في موضوعاتها ، وإذا كان الله جوهر غير جسدي فلا يمكن أن يكون موضوعاً من موضوعات الفلسفة ، وهو عكس ما يذهب إليه كثير من الفلاسفة ، وهنا تظهر النزعة المادية التي اعتمدها هوبز في تفكيره ، فقد كان يهدف منذ البداية إلى تحرير السلطة السياسية من كل ضغط أو وصاية ، فالدولة عنده كل مطلق يجب أن تخضع لها كل المنظمات والنقابات في المجتمع ، وكذا الكنيسة نفسها ، وهنا كانت نظريته السياسية بعيدة عن المعتقدات الدينية واللاهوتية ، وإما هي قائمة أساساً على المنطق والطبيعة - كما سيظهر معنا فيما بعد-.

أولاً: العلوم وميادينها:

كانت انطلاقة هوبز متأثرة بالوضع العام لعصره ، الذي تطورت فيه كثير من العلوم ولا سيما العلوم الطبيعية ، وسيطر فيه مبدأ السببية أو العلية الذي يرى أن لكل شيء في الوجود سبب يتحرك له ، وكان المبدأ العام الذي انطلق منه هو دمج علم النفس بالسياسة وبالعلوم الطبيعية الدقيقة ، فالمعرفة في شتى أجزائها كل متكامل ، ومن ثمة فإن وظيفة العلم أو الفلسفة هو معرفة تلك العلل والأسباب ومعلولاتها ، وهذه المعرفة هي

226 - ولد هوبز في الماسميري الانكليزية، لوالد يعمل قساً، للمزيد راجع: عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص38

؛ د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص554.

التي تقودنا إلى استنباط النتائج الصحيحة التي تقع تحت ملاحظتنا، وعلى ضوء هذه النتائج يمكننا التنبؤ بما سيحدث من نتائج حتى نستطيع استغلالها في حياتنا العملية ، ويرى هوبز أن العالم يتكون من أجسام طبيعية وأخرى سياسية ، أي من الأشياء المادية ، أما الروحانيات فيجب أن تترك للوحي والإلهام ، ومن ثم لا يجب الخلط بين العقيدة والعقل ، فحيث ينتهي الثاني تبدأ الأولى ، وحيث ينتهي العلم يبدأ الإيمان.

وكان هوبز يرى أن كل ما هو موجود فهو جسماني ، خاصيته الامتداد والحركة، سواء كان طبيعي، أو اصطناعي إنساني، وهاتين الخاصيتين هما اللذان يثيران فينا الكيفيات المحسوسة²²⁷، ومن ثم فإن هذه الأخيرة هي عبارة عن كيفيات ذاتية، ودور العلم عندئذ هو معرفة الحركة باعتبارها هي البداية في كل شيء ، حيث يقول: (إن أصل الحركة هو الحس ، وخارج الإحساس ليس هناك أي فكرة ، والعوالم الحسية خارجة عن الإنسان، ولكن تبعث في الإنسان عن طريق اللمس ، والشم ، والرؤية ، والسمع ، وكذلك عن طريق الأعصاب ، فالواقع هو الذي يفرض الإحساس والحركة)²²⁸.

وعلى هذا كان العالم عنده عبارة عن آلة ، وآلية ، وذلك سواء أكان طبيعي ، أو الإنساني الذي لا يخرج عن النظام الطبيعي أي أنه فسر المجتمع تفسيراً مادياً كما فسر الطبيعة ، وفي ذلك تظهر نزعته المادية ، فالإنسان باعتباره جزء من هذا العالم فلا بد عليه أن يخضع لقانون الحركة التي يخضع لها الكون ، إذ أن نفسه تتحرك نحو الأشياء الخارجية التي ترضي رغباته وأهوائه ، كما يبتعد عن الأشياء التي لا تتفق ورغباته وميوله ، ولذلك فمن الحركة يولد الإحساس الذي هو مصدر كل العلوم ، وإحساس الإنسان هو المتعلق

227 - د. عبد الرحمن يدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص554.

228 - نفس المصدر، ص556.

بجميع توجهات الذات الإنسانية ، سواء بالرغبة في شيء أو الابتعاد عنه ، فهو خاضع لأهوائه ، وعواطفه الطبيعية ، التي تقوده دائماً إلى حب السيطرة ، أن الإنسان باعتباره آلة طبيعية فباجتماعه مع غيره من البشر يؤسسون ما يعرف بالدولة كآلة اصطناعية ذات بأس وقوة ، مهمتها المحافظة على المنفعة الأولى لجميع الأفراد الذين ارتضوا صنع هذه الآلة الحامية.

وعلى ما سبق يرى هوبز أن العلوم الطبيعية تبحث في الحركات الحادثة في ذرات الأجسام ، بينما يبحث علم السياسة على الحركات الحادثة في نفوس الناس والباعثة على أفعالهم ، غير أن هوبز يرى أن هناك فرق بين الظواهر الطبيعية الميكانيكية ، والظاهرة الإنسانية ، فالأولى لا تخضع للقياس لأنها تقع بالفعل من بين الظواهر الواقعة ، بينما علم السياسة والإنسان ، فإن المبادئ التي يستند عليها هي الميول والانفعالات ، هي لا تستنبط مما سبق ، بل تدرك في النفس وتوضع كمقدمات جديدة للقياس ، لأنه لا وجود لنفس مستقلة عن جسد ، وحتى عواطف الإنسان وميولاته ووجدانياته هي تخضع لعملية جسمية مادية متمثلة في الدورة الدموية ، حتى وإن كانت تلك الحركات النفسية متولدة من مؤثرات خارجية ، ولذلك فإن شهوات الإنسان ورغباته تتجه بطبيعتها إلى حفظ حياته²²⁹.

ويرى هوبز أن جميع معارفنا مرتبطة بالاحساسات المتواجدة في المكان والزمان ، وكذلك إلى تأثير الميل والعاطفة ، وهذا هو سبب ترتيب الصور وتعديلها في أحلامنا وفي خواطر اليقظة ، إذ أن إرادة الغاية تولد فكرة الوسيلة الكفيلة بتحقيقها ، أو بعبارة أخرى فإن علم السياسة هاهنا يركز على علم النفس ، من حيث أن هدف علم النفس هو

229 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص119.

حدوث توافق بين أعضاء الإنسان تخضع فيه جميع الأعضاء لمركز واحد هو القادر على إحداث التوافق وهو العقل ، وكذلك بالنسبة للحالات النفسية الأخرى ، فالخيال عند النوم حلم ، وأديان العشائر نجمت عن عد تمييز الأحلام من حياة اليقظة ، ولذلك فإن تعاقب أفكارنا لا يجري اعتباطاً ، بل تحكمه قوانين التداعي أحياناً ، وأحياناً أخرى القوانين المعتمدة على غرض في تفكيرنا ، فإذا كانت هذه هي أهداف قوانين علم النفس فكذلك الشأن بالنسبة للسياسة التي هدفها إحداث التوافق بين أفراد المجتمع ، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا بالحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلامتهم ، كما لا ننسى - كما بينا سابقاً - ارتباط علم السياسة بالعلوم الطبيعية من حيث ارتباطهما بالمهارات المادية²³⁰.

ثانياً: حالة الحروب وانتقال الإنسان من الحالة الطبيعية إلى المدنية:

يرى هوبز ان الإنسان لا يملك غريزة الاجتماع التعاون مع بني جنسه كما كانت تعتقد النظريات السابقة عليه ، وأن الحالة التي وجد عليها لم تكن فيها المساواة تامة بين الجميع ، إذ كان يتمتع فيها الأقوياء والأذكاء فقط ، لأن لا شيء يضمن البقاء إلا القوة ، بينما الضعفاء لم يساووهم في خيرات الطبيعة وامتيازاتها ، لأنهم لا يملكون القوة²³¹.

ولذلك فإن الأصل بالنسبة للحالة الطبيعية ، هو أن الإنسان ذئب وأناني بطبعه ، لا يهتم إلا بما يوفره لنفسه ، ولو على حساب الآخرين ، ولا رغبة له في الاجتماع بهم ومعهم ، وأن الكل في حرب ضد الكل من أجل المنافسة وحب المجد والبقاء ، وتحقيق اللذات ، وكل واحد يسعى لأن يظفر من خيرات الأرض بما أهله قوته لذلك من أجل

230 - نفس المصدر، ص 121.

231 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص40.

البقاء ، ومن أجل السيطرة على الآخرين ، وإن فقد القوة لجأ إلى الحيلة والخداع والمكر حتى يبلغ مبتغاه .

لأن الإنسان في هذه المرحلة له حق طبيعي يؤهله في استخدام كل الوسائل التي من شأنها أن تحفظ له حياته وحرية الخاصة ، ولو على حساب حياة أقرانه من البشر، من ثم كان الإنسان في هذه المرحلة غير آمن على قوته وممتلكاته ، فكان: (يعيش في حالة من الذعر والقلق والخوف الدائم حتى وهو نائم ، وقبل أن ينام عليه أن يوصد الأبواب، ويغلق حتى صندوق ثيابه ، لأنه لا يأمن على شيء ، وعليه أن يضاعف من قوته دائماً ، ويبذل كل جهده في تأمين نفسه)²³²، ولذلك لم تكن هذه الحياة الأولى لتطاق ، فالمصلحة والأنانية جعلت من الحياة الإنسانية جحيماً قانونه الحرب المستمرة ، وعنصره الخوف والشقاء والوحشية.

وعلى ذلك فإن الأنانية الطبيعية الشريرة المجسدة في الإنسان هي التي تقوده إلى الحروب مع بني جنسه ، والتي أدت إلى انعدام مقومات الحياة ذاتها، وذلك لأن الإنسان في هذه الحياة كما يقول هوبز (ليس وحيداً ، فالفرد المساوي لكل فرد آخر، يجده كحد وعقبة في وجه حقه المطلق ، الحق المطلق لكل فرد آخر وقدرته ، إن كل فرد يصادف في كل فرد منافساً له ، وكل فرد يعتبر عدواً لكل فرد ، وهو في حالة حرب ، افتراضية على الأقل مع كل فرد ، وهكذا يصبح الكل في حالة حرب افتراضية على الأقل مع الكل، وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدهم ، وتلهمهم الشعور بخوف مفيد)²³³.

232 - نفس المصدر، ص 39-40.

233 - هكذا يؤسس هوبز لنظرية العقد الاجتماعي، د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص 41.

؛ د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 562.

وفي ظل هذا الوضع لا يمكن أن يحدث تعاون بين أفراد البشر، ومن ثم لا مكان أن تقوم صناعة أو تجارة أو علم أو فن أو حضارة، حيث يقول هوبز: (في مثل تلك الحال لم يكن هنالك ملاحه أو استعمال للموارد التي قد تستورد بالبحر، ولم يكن هنالك بناء مريح ولا أدوات لتحريك ونقل الأشياء التي تتطلب قوة كبيرة، ولم تكن هنالك معرفة على وجه الأرض لا بيان عن الزمن، ولم تكن هنالك فنون أو آداب أو مجتمع، وشر من هذا كله لم يكن هناك سوى الخوف المستمر وخطر الموت العنيف وحياة الإنسان وحيدة فقيرة دينية وحشية قصيرة) 234.

ومن هنا فإن الحياة في هذه المرحلة هي حياة وحشية وقذرة وفقيرة وقصيرة، والإنسان فيها يعيش حالة العزلة والتوحش.

ولللخروج من هذه الحالة الطبيعية حالة الحروب المستمرة والشاملة الناجمة من حينا الحرية لأنفسنا، ومن غريزتنا للسيطرة على الآخرين، يستند هوبز على دراساته النفسية للإنسان المستندة على العاطفة والعقل باعتبارهما قوتان دافعتان للأفراد الطبيعيين إلى إدراك كل واحد منهم أنه في هذه المرحلة الطبيعية، كان يعيش حياة رهيبة إلى حد أن كل واحد فيها كان يتمنى لو كان وحيداً بمفرده ومن ثم يستلزم للحفاظ على حياته التي هي الخير الأسمى، أن يخرج من هذه الحالة عن طريق عقد باتفاق الجميع يتنازل بموجبه كل فرد عن حقوقه وحرية لتكوين اجتماع سياسي أو مدني، لأن الأفراد في هذه الحالة استخدموا عقولهم التي أدركت ضرورة الخروج من المرحلة الأولى، وتوفير الطمأنينة لأنفسهم دون زوال غريزة البقاء من شعورهم، ومن خلال هذا العقد والتنازل تنشأ قوة

234 - إتين هنري جلسون، مصدر سابق، ص119.

رادة تخرج الفرد من حالته الطبيعية المتميزة بالكبرياء والبخل والخوف والموت ، تجنب هذه الأخيرة دوماً حافزاً يتفوق على الحوافز الأخرى كلها²³⁵.

فالإنسان يتحمل أي شيء متى كان الموت هو البديل الأوحده ولما كان الإنسان يملك من المؤهلات الغريزية والعقلية التي تدفعه للخروج من هذه الحالة ، إلى حالة فيها السلم والأمن ، انتقل إلى الحالة الجديدة التي تسود فيها القوانين الطبيعية والتي يمكن للجميع أن يتفاهموا حولها ، لأنها تتميز بالعدل والإنصاف والتواضع والرحمة ، أو بعبارة أخرى أننا فيها نفعل للآخرين ما نفعله لأنفسنا ، وهذه القوانين الطبيعية ليست أوامر، وإنما هي تعليمات وقواعد عامة للأخلاقيات التي يكتشفها العقل ويمارسها ، من أجل منع البشر من التصرف بشكل مغاير لمصلحتهم .

وهذه القوانين لا تتناقض مع القوانين الوضعية ، أو المدنية ، لأن كل منهما يستهدف نفس الغرض وهو تأييد قيام الدولة لحفظ السلم والأمن وكفالة الحياة الطيبة ، فالقوانين الطبيعية من جوهرها أنها تطلب السلم ، وإن لم يتحقق فتبقى كل الوسائل المتاحة لنا شرعية للدفاع عن أنفسنا ، وكذلك من سماتها أنها تأمر الناس جميعاً لابتغاء السلم بأن يتنازلوا عن حقوقهم فيما ، تسمح به حرية الشخص بالنظر إلى حرية الآخرين ، ولا يتوقف أمرها عند هذا الحد ، بل إنها تأمره بالالتزام بالعهد في تطبيق السلم .

أما القوانين المدنية فإنها تقتضي وجود قوة مادية وراء تنفيذها تتمثل في قوة الحاكم ، وكذلك الأمر بالنسبة للقانون الطبيعي فرغم مواصفاته تلك فهو قانون عن طريق المجاز ، ولا يكتسب صفة القانون الحق إلا إذا أمر الحاكم بتنفيذه ، ومن ثم فإن كل

235 - المصدر السابق، ص120.

القوانين لا تصدر إلا إذا أمر الحاكم صاحب السيادة بتنفيذها ، لأنها تصدر جميعها عن إرادته²³⁶.

ومن هذه الرؤية فإن القوانين الطبيعية عندئذ هي تلك القوانين التي يكشفها العقل ويهتدي إليها ، وبمقتضاها يتجنب الإنسان ارتكاب ما يؤذيه ، وهي التي تنير الطريق أمام الإنسان العاقل في سبيل تنظيم علاقته مع الآخرين لكي يحافظ على نفسه وعلى حياته ، وبذلك تكون تلك القوانين هي أساس بناء المجتمع الجديد المدني لأنها الحكمة الكاملة ، والقاعدة الأساسية للأخلاق الاجتماعية ، وبواسطة هذه القوانين يتوصل الإنسان الى المحافظة على الحياة ، ومن هنا يتضح تمييز هوبز للقوانين الطبيعية عن الحقوق الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ولا تحددها حدود خارجية ، بينما القوانين الطبيعية فهي التي تقف أمام أي أمر لا يؤدي إلى حفظ البقاء عن طريق العقل ، أو بعبارة أوضح فإن الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية يسعى إلى إرضاء رغباته ونزواته ، بينما بواسطة القانون الطبيعي فإنه يكون مضطراً لنبد بعض تلك الرغبات من أجل تحقيق أمنه وسعادته.

ولتحقيق سعادة الإنسان وتجنبيه الحروب ، وإخراجه من تلك المرحلة ، لا بد من استخدام القوة لمنع الجميع من الاستسلام والخضوع لشهواتهم الطبيعية الشريرة وضمان البقاء لهم ، لأن العقود والمواثيق الناتجة عن العقد إذا لم يعتمد فيها على قوة السيف فإنها تبقى مجرد ألفاظ وكلمات جوفاء ، ومن ثم كان لا بد لكل فرد من أفراد المجتمع أن يخلق لنفسه سلطة سيدة تكون فوقهم جميعاً ، ويعملون دائماً في الحفاظ عليها وعلى استمرارها ، وهذه القوة هي الدولة التي تتكون من الأفراد باعتبارهم ذرات مادية لها ، وتنشأ بشرط أن

236 - المصدر السابق، ص120.

يتنازل الناس جميعاً عن سلطتهم لصاحب السيادة المطلقة الذي تتركز في يده كل السلطات التي تصبح قوة يخافها الجميع ، تحقق لهم السلام في الداخل ، والاتحاد والتعاون لصد أعدائهم في الخارج ، وصاحب السيادة هو الذي له سلطة السيادة ، وكل من سواه من أفراد المجتمع يسمى رعية²³⁷.

ثالثاً: العقد وظهور السيادة المطلقة للحاكم.

يرى هوبز أنه بناء على مواصفات المرحلة الطبيعية ، كان لازماً على البشر الطبيعيين التعاقد فيما بينهم بعقد أو ميثاق ، يتنازلون بموجبه عن إرادتهم لطرف ثالث لا يكون طرفاً في العقد ، ولا يتنازل عن إرادته ، يمكن له حمايتهم وضمان بقائهم ، وهذا الطرف إما أن يكون فرداً أو جماعةً ، والمهم فيه هو أن المجموع يتحدون فيه ، ويصبح كل واحد يقول إني أجزئ لهذا الشخص بأن يحكمني وأتنازل له عن حقي بذلك ، شريطة أن تتنازل له أنت عن حقك ، وأن تجيز لك أعماله بنفس الطريقة ، فالفرد لا يأمن على نفسه وعلى حقوقه إلا عندما يتأكد بأن الآخرين بادلوه نفس الشعور، إن كل واحد يقوم بالضبط بنقل حقه الكلي والمطلق على كل شيء للشخص الوحيد لكي يمتلك هو فقط ، من الآن فصاعداً إرادة مطلقة .

إن النقل يكون كلياً ومطلقاً مثل الحق نفسه ، وهو نقل لا يمكن الرجوع عنه ، ومن هذا التنازل الذي لا يصبح فيه الإنسان حاكم نفسه تتكون الوحدة الاجتماعية أو الدولة التي تظهر في شكل إرادة واحدة وموحدة تذوب فيها كل الإرادات الذاتية أو الفردية ، وهي صاحبة السيادة ، وهي التي تفرض على الجميع احترام نصوص العقد

237 - برتراند رسل، حكمة الغرب، ج2، مصدر سابق، ص 134.

ومعاقبة المخالفين أو المعتدين عليه ، وهي من هذه الناحية صناعة أو إنسان صناعي ، أو بعبارة أخرى أن السيادة هي نفس اصطناعية ، ومن ذلك كما يقول هوبز: (إن الالتزام بالاتفاق والتعاقد لا يمكن التراجع عنه)238.

ولا يمكن لأحد الادعاء بأنه لم يوافق على بنود العقد ، ما دام يعيش في الجماعة التي أقرت هذا العقد ، ومن هنا فإن : (سلطة الحاكم تتطلب الطاعة المطلقة لكل أوامره ، وللقوانين التي يضعها)239.

وبظهور المجتمع السياسي الناشئ عن العقد تظهر السيادة المطلقة للحاكم فهما متلازمان من حيث النشأة ، لأن المجتمع قبل تعيين صاحب السيادة لم يكن سوى جمهرة من الناس فيما بينهم على أن يختاروا رئيساً أعلى تتمثل فيه إرادتهم وتتوحد رغباتهم ، وفي اللحظة التي اختار فيها الناس الحاكم صاحب السيادة أصبح أفراد المجتمع رعية له يأمرون بأوامره ، ويلتزمون بمقرراته ، ولا يمكن أن يأتلف الإنسان بمجتمعه إلا من خلال خوفه من العقاب الذي قد تمارسه الدولة عليه ، ومن هنا فكل سلطة بدون قوة لا تستطيع أن تحقق الغاية من وجودها وهي المحافظة على المجتمع240.

يعتبر هوبز من هذا المنطلق أن كل ثورة أو انتفاضة ضد السلطة السياسية القائمة والحاكمة هي دوماً على باطل ، مهما كانت قيمة الفعل الذي استندت إليه ، ومن ذلك وجب على كل فرد من أفراد الدولة أن ينشئ في ذاته شعوراً على أن الدولة القائمة هي قوة لا تغلب ولا تقهر، وأن كل من يريد القيام بأي فعل اتجاهاً أو من يثور عليها، فهو أمر

238 - المصدر السابق، ص134.

239 - المصدر السابق، ص134.

240 - د. فاروق سعد، مصدر سابق، ص 205.

عقيم لا فائدة منه ، لأنه تعسف وظلم في حق السيد أو الدولة ، وعلى هذا الأساس فإن البشر العقلاء ينادون ، وقد وعوا مسيس حاجتهم إلى الحماية ، لأن يحكموا من دولة تكون على نمط اللويثان²⁴¹ صلبة منيعة ، تغدو محاولة تقويضها ضرباً من الجنون ، لأن الأفراد ينبغي عليهم اختيار أحد الأمرين فقط ، إما الدولة القوية التي لا تقهر، وإما الكلمة العارمة.

ولاحفاظ بالسيادة الكاملة والمطلقة يجب أن لا تتجزأ هذه الأخيرة ، لأن تجزئتها يعني فقدانها وتحطيمها ، إذ يجب أن لا تشارك أية سلطة كانت ، سيادة الحاكم المطلقة ، لكي يبقى يعبر عن القوة الحقيقية للدولة التي هي وحدها صاحبة هذه السيادة ، فحاجة الناس إلى السيادة الموحدة المطلقة كحاجتهم للطعام والشراب ، ومن ثم كان هوبز يرى أن ما أوصل إنكلترا في عهده من فوضى وغبليان يعود إلى : (التبشير الإيديولوجي والسياسي الذي قام به وعاظ متحمسون زعموا أنهم يعرفون الديانة المسيحية ، وما يجب أن تكون عليه الدولة المسيحية معرفة تتخطى معرفة السلطات القائمة)²⁴².

وعلى هذا كان هوبز يرى وجوب خضوع حتى الكنيسة وسلطتها إلى الدولة ، لأنها لا تملك : (القوة على العقاب على أي شخص لا يؤمن بها ، لكن السلطة المدنية لها الحق في العقاب واستخدام القوة ، إذا انحرفت الرعية عن القانون ، كما أن الكنيسة لا تصدر أي أوامر ولا تستطيع القيادة)²⁴³.

241 - اللويثان: تمساح هائل متسلط على جميع الوحوش البحرية، ذكر في العهد القديم، اختاره توماس هوبز عنواناً لكتابه الذي عرض فيه جوانب من تفكيره السياسي وخاصة نظريته في السيادة.

242 - د. عبد الرحمن بدوي، المصدر السابق، ص561.

243 - نفس المصدر.

وتأكيد هوبز على ضرورة الطاعة للحاكم دون الكنيسة لأنه يرى أن في الخروج عن الحاكم يكون ضرره على جميع أفراد الأمة في حين أن خروج الشخص على الكنيسة لا يحدث ضرراً على المجموع ، وعلى ذلك كان السيد عنده هو صاحب السيادة المطلقة والقوة باعتبارها حق ، ولكنه ليس حاكماً فحسب ، بل هو مشروع أخلاقي ، أي هو الذي يقرر ما هو الخير وما هو الشر ، وما هو العدل وما هو الظلم ، باعتباره يمثل الوجدان العام ، عكس ما يتميز به البشر من ميولات شخصية التي تصدر عنها الأفعال الأخلاقية التي لا تعبر عن ذاتية خاصة ، فهي عبارة عن تعبير ادعائي فارغ عن الرغبات الخصوصية، لا يستطيعون من خلالها التمييز بين الخير والشر، وإنما من له القدرة وحده على ذلك التمييز بين الخير والشر هو السيد وحده فقط ، فهو منشئ القوانين والآراء والمذاهب ، وكل هذه لا تكون ظالمة لأنها نابعة من إرادة السيد.

ولكن ألا يجوز لنا هنا أن نتساءل لماذا كان هوبز يصر على ضرورة الامتثال لسلطة الحاكم

المطلقة ؟

أنه كان يرى أن الهدف من ذلك هو أن الحاكم وحده ، القادر على تحقيق الأمن والحماية لكل فرد من أفراد المجتمع الذين كانوا مهددين في المرحلة الطبيعية ، وهي التي كانت سبباً لهم في الانتقال منها إلى المرحلة السياسية أو المدنية التي بني على العقد ، كما أنه في هذه العملية كان يسعى إلى تثبيت النظام الملكية المطلق الذي كان يفضلته ويراه أنه أفضل الأنظمة للاستقرار الذي يلازمه ، ولكنه من جهة أخرى يرى أن العقود والمواثيق ليست سوى مجرد كلمات لا تكفي لحماية أية إنسان ، غير أنه يمكن للأفراد حسب هوبز عدم الامتثال لسلطة وسيادة الحاكم المطلقة في بعض الأحيان ، والتي من بينها إذا عجز عن مواصلة عمله الرئيسي ، وهو كفالة الحياة والأمن لرعاياه أو وقع مواطن من مواطنيه

أسيراً في يد عدو ولم يدافع عنه ، أو إذا أعطى الحكم لغير ورثته ، أو انهزم في حرب ، أو أصبح أسيراً في يد العدو، أو إذا كان الشخص يدافع عن نفسه وذلك حتى أمام الملك ، لأن الدفاع عن النفس هو أساس إنشاء الدول والحكومات ، وصاحب السيادة إذا أصبح على هذا الوضع فمعنى ذلك أنه فقد القوة التي بها يمارس وظيفته التي وجد من أجلها ، وفقدان القوة عند هوبز معناه فقدان مشروعية الوجود ، ففي هذه الحالة من حق الأفراد استبدال السلطة الضعيفة بسلطة أخرى تملك من القوة ما تستطيع القيام بواجباتها²⁴⁴.

رابعاً: هوبز والفردانية:

لقد جعل هوبز من وظيفة الدولة في الحفاظ على الفرد وعلى وجوده أداة للفردية التي تميزت بها نظريته السياسية ، فهو اعتبر أن هذا الإله الاصطناعي المتمثل في الدولة قد استطاع القضاء على الفرد وعلى خصوصيته الفردية في الدولة ، وابتلع في جوفه كل الأفراد ومحو شخصياتهم وإراداتهم أمام إرادة الدولة وشخصيتها ، فبدلاً من أن يؤمنه من الخوف عن طريق صاحب السيادة ، كون فيه الرعب تجاهه حتى جعل منه عبداً لا إرادة ولا حقوق له ، وذلك ما عبر عنه هوبز حين قال: (إن الدولة تؤسس من عدد من الناس ... لتحديد الشخص السيد عليهم جميعاً أي الذين يكون مندوبهم ، حاكمهم ، وسلطته تعلوهم جميعاً ، وتذوب فيه إرادات الجميع)²⁴⁵.

إن هوبز جعل من الدولة هي المقياس لكل قانون ديني وأخلاقي ، ولا وجود لشيء في الإنسان يمكن الرجوع إليه وجعله مقياساً ، لأن الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة ، فالخير عنده ما يريده ويرغب فيه والشر هو ما يضره ويؤذيه ، وما على الفرد

244 - إتين هنري جلسون، مصدر سابق، ص 121.

245 - المصدر السابق، ص 121.

إلا طاعة الدولة لأنها هي الوحيدة التي توفر له الأمن والاستقرار بعد أن عجز هو عن توفيرهما لنفسه في المرحلة الطبيعية.

ورغم التعاقد الحاصل بين البشر، إلا أن ذلك لا يعني عند هوبز ذوبان الفرد في المجموع، أو في أي شعب من الشعوب، وإنما للفرد خصوصياته الفردية يحب أن يحتفظ بها، حيث أن وحدة المجتمع المدني أو السياسي ما هي إلا حلول الإرادة الفردية للسيد، بينما ذوبانها في المجموع فهو أمر مستبعد.

لأن المجتمع في نظر هوبز تكوين غير طبيعي أوجده الأفراد لأنهم وجدوا فيه منفعتهم، أكثر مما وجدوها في المرحلة الطبيعية، لذلك فإن المجتمع ما هو إلا مجرد فكرة خيالية، لا يمكن أن يكتسب حقاً لأنه لا يؤدي عملاً، فكل عمل يؤديه المجتمع هو في حقيقته أن فرداً أو أفراداً هم وحدهم الذين أدوا هذا العمل باسم المجتمع بصفته وكيلاً عنه، فالمجتمع ليس جسماً جماعياً ولكنه شخص واحد هو الرئيس أو الحاكم الذي تمثل إرادته إرادة جميع أعضائه، إذ بدون الحاكم لا يكون للمجتمع وجود إطلاقاً.

الآراء الفلسفية عند جون لوك

(1632 - 1704 م)

أولاً: موقفه من الأساس اللاهوتي والعقلي للحكم المطلق:

جاءت كتابات لوك السياسية في مناخها العام متأثرة بأفكاره التجريبية التي بنا عليها فلسفته ، فقد آمن بالحواس كمصدر وحيد وأوحد للمعرفة ، ولذلك كان قد رفض رفضاً مطلقاً الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت ، ومن رفضه للأفكار الفطرية جاء رفضه في السياسة لما يعرف بالحق الإلهي للملوك مخالفة لما كان يدعو إليه هوبز من وجوب الالتزام بالنظام المطلق ، وما كان يدعو له أيضاً روبرت فيلمر في كتابه " الأبوة " أو " السلطة الطبيعية للملوك " 246 من حق الملوك المقدس في حكم شعوبهم حكماً استبدادياً مطلقاً ، والمملك أو الحاكم حسب فيلمر يجب أن يكون متحرراً من كل رقابة بشرية ، ولا يمكن أن يلتزم وينفذ قرار أسلافه ، أو حتى قراراته هو نفسه ، إذا أن من المستحيل في الطبيعة أن يضع الإنسان قانوناً لنفسه .

بينما كان لوك من أشد المفكرين دعوة إلى الحرية لذلك كان يعارض الحكم السياسي المطلق سواء الذي نادى به سلفه أو الذي كان يتبناه المحافظون من الأسر الحاكمة في بريطانيا في عهده ، لذلك كانت كتاباته السياسية في جوهرها رداً على المحافظين من الأسرة الحاكمة الإنجليزية الذين يذهبون إلى أن الملكية نظام مقدس إلهي باعتبارها امتداداً للأسرة التي كانت تحكم البشرية حكماً طبيعياً ، ومن ثم لا يجوز خلع الملك ولا مهاجمته ، فالرغبة في الحرية حسب فيلمر هي التي أسقطت ملك آدم الذي وهبه له الله ، ومن ثم فإن

246 - د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص 562.

الشعور بالحرية وهو شعور غير ورع ، وقد رد عليهم لوكر رافضاً بأن الملك هو حق للشعب ، فهو الذي ينصب ، وهو الذي يعزل ، وأن ما يقوم به الملوك الطغاة من إخضاع الآخرين لإراداتهم المستبدة ، ينسلخ عن أحكام العقل ، ويخرجون أنفسهم من نطاق البشر العاقلين ، ومن ثم يتركون للأفراد حق معاملتهم كما يعامل الوحش المجرم²⁴⁷.

لقد كان لوكر يرى أن الأساس الوحيد الذي يعتمد في الحياة السياسية هو ضرورة إعطاء الحرية للعقل لتكوين الأحكام وإدراك الحقائق ، وعلى ذلك كان ينتقد بشدة ما ذهب إليه فيلمر من مدافعة على حق الملوك المطلق في الحكم، كما عارض دور الشعب وحقه في اختيار حكامه ، واستند في ذلك على تاريخ الإنسان منذ ظهور آدم الذي يرى حقه في السلطة على أبنائه وامتدت هذه الأحقية حتى الملوك الحاليين ، فحتى المسيحية حسبما دلت على ذلك ، إذ نجد في سفر التكوين ما يؤكد على أن الآباء وكلوا ملوكاً ، ومن ثم فإن الحقوق الطبيعية التي هي للأب هي نفسها للملك ، ولا حرية للابن من أبيه ، كما لا حرية لرعية من ملكها ، وكان لوكر يرى أن في هذا الموقف دعوة إلى القهر والتسلط والظلم ، وكذلك فإن السلطة في كلتي الحالتين هي سلطة مؤقتة ، إذ ريثما تزول بعدما يكبر الأبناء ويتحررون من سلطة آبائهم ، وهذا لا ينطبق على الحياة وعلى الدولة أو الملكية ، وعلى هذا فإن رجوعنا إلى آدم لا يمكن أن يحل مشكلة الوريث الشرعي لأبنائه في الحكم لأنهم عديدون ، ومن ثم يمكن اعتبار معظم الملوك الحاليين مغتصبين للحكم.

وإذا كان لوكر قد أقام ثورة على الحق الإلهي للملوك في حكم شعوبهم فإن ذلك يعود في بريطانيا كما يقول بتراند رسل إلى سببين رئيسيين: أحدهما ديني يتمثل في تعدد الأديان، وموقف الكنيسة الإنجليزية من محاولة جرها إلى روما أو موقفها من الفرق

247 - د. فاروق سعد، مصدر سابق، ص 200.

البروتستانتية، وثانيهما سياسي يتمثل في الصراع من أجل السلطة بين الملكية والأرستقراطية والبورجوازية العليا التي تتكون من أغنياء التجار ورجال المصارف الذين كانت قوتهم تتزايد باستمرار²⁴⁸.

ثانياً: الحالة الطبيعية وخصائصها:

ينطلق لوك من أن الحياة السياسية لا يمكن أن تستمد من السلطة الوراثية كما يذهب إلى ذلك ذوو النزعة الإلهية والوراثية في الحكم ، وحاول من خلال ذلك تفسير الحياة الإنسانية والمراحل التي تمر بها ، واستنتج من ذلك أنها تمر بمرحلتين أساسيتين: مرحلة طبيعية ، وأخرى سياسية ، كما ذهب إلى ذلك سلفه هوبز، غير أنه يخالف هذا الأخير في نظره للمرحلة الطبيعية التي هي عنده مرحلة توحش ، الحياة فيها للأقوى ، بينما لوك ينظر إليها على أنها مرحلة حرية ومساواة .

فكل فرد فيها مساوٍ للآخر من حيث الحرية ، والملكية ، وسيادته على نفسه ، والتحكم في أموره وتسييرها ، كما هي مرحلة سلام وإخلاص ، وهذه المرحلة الطبيعية محكومة بحق طبيعي يفرض نفسه على الجميع ، ويحدد لها الحقوق والواجبات: (فالإنسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها ، فالطور الطبيعي سنة طبيعية يخضع لها الجميع ، والعقل وهو تلك السنة يعلم البشر جميعاً لو استشاره ، أنهم جميعاً متساوون وأحرار)²⁴⁹، والأفراد في هذه المرحلة كلهم ملتزمون بهذا الحق الطبيعي ، وتنفيذه ، لأن هناك عهود وتعهدات متبادلة

248 - برتراند رسل، مصدر سابق، ج2، ص101.

249 - المصدر نفسه.

بينهم ، وهذه الالتزامات تعود إليهم وحدهم باعتبارهم أفراد ، لا بصفتهم أعضاء في المجتمع ، فهذه الحقوق تكتسب صحتها من ذاتها مثل بديهيات الهندسة ، بحيث يتوجب أن تشكل قاعدة كل تفكير حول الحياة المدنية ، أو بعبارة أخرى أن الحقوق الطبيعية هي التي ترتبط بالإنسان منذ الوجود باعتباره إنساناً ، وهي حقوق ثابتة لا تتغير لأنها مرتبطة بالماهية الإنسانية التي لا يستطيع فيها هذا الإنسان الإضرار بنفسه وبالأخر في حياته وصحته وممتلكاته²⁵⁰.

إن الحالة الطبيعية بالنسبة لجون لوك هي المرحلة التي كانت فيها الملكية ، الحرية ، الحياة ، حق من حقوق الوجود ، وهذه الحقوق مرتبطة بقانون طبيعي وهبة الله للبشر باعتبارهم أبناءه ينجزون مقاصده ، وكذلك بما يقدمه العقل البشري لنفسه ، وفي ظل هذا القانون تحققت له السعادة ، وفي ذلك يقول جون لوك: (خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل شيء لا تحد حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم بثهم في الأرض بإرادته لكي يقوموا إلى شؤونهم لا شؤونهم ، فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء ، لا ما شاء أقرانهم البشر)²⁵¹.

وفي هذا القانون حدد الشروط العامة للحد الأدنى من الحياة التعاونية الاجتماعية ، والبشر ما داموا كائنات عاقلة فهم قادرون على فهم هذا القانون الطبيعي والتميز بين ماهيته ، والالتزام بنصوصه في الحالات التي يفترض فيها تطبيقه ، وعلى ذلك يقول جون لوك: (كل امرئ مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص ، وبناء على الحجة نفسها ، هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك ، ما لم يتناف ذلك مع

250 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص83.

251 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص102.

مبدأ المحافظة على الذات ، فلا يسلب حياة امرئ آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء إلى ما من شأنه أن يؤدي إلى حفظها أو إلى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه (252).

وللمحافظة على هذه الحقوق في هذه المرحلة الطبيعية ، كان كل فرد فيها ملزم بتطبيق القانون الذي يجسدها ، إذ كما يقول جون لوك : (ترك أمر تنفيذ السنة الطبيعية هذه ، إبان ذلك الطور (الطبيعي) لكل امرئ بمفرده ، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنة إلى حد يحول دون خرقها ، إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنة الطبيعية بحماية الأبرياء وردع العادين لكانت تلك السنة عبثاً ، شيمة سائر السنن التي تمت إلى شؤون البشر في هذا العالم ، وإذا كان لأي كائن في الطور الطبيعي أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرئ مثل هذا الحق ، فلكل امرئ في تلك الحال من المساواة المطلقة ، حيث لا سلطة ولا سيادة طبعاً للواحد على الآخر ، الحق بأن يفعل كل ما يحق لأي امرئ سواه أن يفعله ، من أجل توطيد تلك السنة) (253).

وكل إنسان في هذه المرحلة يقوم بتطبيق القوانين لا كما تمليه عليه أهواءه الشخصية ، وإنما يطبقها على المجرم بقدر الجرم الذي يرتكبه ، وهذا استناداً إلى رويته وضميره ، فكل من يرتكب جرماً فهو خارج عندئذ على قاعدة العقل والعدل في الحياة ، اللذين وهبهما الله للبشر لكي يكونا معيارين لسلامتهم ، والإنسان الذي يلحقه الضرر ، ويقوم بتطبيق العقاب أو القصاص إنما يعبر عن حقه الطبيعي ، المرتبط بالقانون الطبيعي ، هذا الحق الذي ينقسم بدوره إلى قسمين: (حق عام هو حق الاقتصاص الذي يشارك فيه جميع البشر ، وحق خاص هو حق طلب التعويض عن الضرر الذي لحق به من فاعله ،

252 - نفس المصدر.

253 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص 373-374.

وعندما يكون لأي كان ، إذا حسن ذلك عنده ، الحق بالانضمام إلى المعتدي عليه ومساندته في استعادة ما من شأنه أن يعوض عن الضرر الذي لحق به على يد المعتدي (254).

ولكن إذا كانت المرحلة الطبيعية تتميز بهذه المميزات لماذا ينتقل منها الإنسان؟ يرى لوك أن الإنسان انتقل إلى المرحلة السياسية أو المدنية - رغم أنه كان يعيش حياة اجتماعية - نظراً لأن كل فرد له حق التملك في المرحلة الأولى ، وهذا ضروري لأنه يحمل في ذاته التبرير الرئيسي للملكية لأنه هو سيد نفسه ، ومالك شخصه ، ومالك ما يفعله هذا الشخص والعمل الذي ينجزه ، وهذا الإنسان لم يكن يرغب في المرحلة الطبيعية من امتلاك أكثر مما هو ضروري لمعيشته ، أي أن الملكية هي مشاعة للجميع ، لأن الله وهب للبشر الأرض وما تشتمل عليه من خيرات في شكل ملكية جماعية مشاعة ، بينما الملكية الشخصية ظهرت عندما أضفى الإنسان على الملكية الأولى عملاً إنسانياً شخصياً ، ومن ثم لم تلبث الثروة الطبيعية في حالتها الأولى وإنما اكتسبت صفة جديدة بإضافة الفرد إليها من مجهوده الذاتي الشخصي فاستحقت أن تكون ملكه واستحق هو أن يملكها ، أي أن الإنسان في هذه الحالة صبغ الأشياء الطبيعية بصبغة إنسانية ، أصبحت تعبر عن فاعليته فيما يحيط به ، ونتج عن هذه الوضعية الجديدة من الحالة الطبيعية ، أن أصبح فيها الإنسان المنتج مهدداً من الذي لا ينتج فيسلبه ماله وإنتاجه ، وقد يهدده حتى في حياته ، فالذي على سبيل المثال ، يلتقط ثماراً أو يسبق في الكشف عن منبع ماء ، وكل من تقع يده على شيء ما يصبح ملكه دون غيره ، ولكن هذه المشكلة ظهرت خصوصاً بعد اكتشاف النقود ، التي أصبحت هي نموذج الملكية ، والتي من خلالها سارع الإنسان إلى منافسة غيره من البشر لامتلاك أكبر قدر ممكن منها ، وهذا في حد ذاته لم يكن شراً بالنسبة للجماعة الإنسانية التي

تزدهر به ، ولكنه سيؤدي إلى التشاجر والخصام بينهم ، هذه الوضعية التي لم تكن معروفة قبل مرحلة اكتشاف النقود ، وجون لوك لا يحدد قدراً معيناً من ملكية النقود عكس الممتلكات الأخرى ، فهو يبيع للفرد أن يمتلك منها ما يشاء.

ونظراً لهذه الوضعية الجديدة التي ظهرت فيها النقود أصبحت حياة البشر فيها فاقدة الأمن سواء بالنسبة للحياة أو للممتلكات أو للحرية ، لأن البشر أصبحوا يختلفون حول مضمون القانون الطبيعي ، ومن ثم يتحيزون في تطبيقه على حالاتهم الخاصة والعامة، وما داموا لا يملكون القوة التي يستطيعون بها معاقبة المسيئين لهذا القانون ، ومن أجل الحفاظ على هذه القوانين والحقوق ووقايتها ، كان لا بد من الانتقال إلى مرحلة أخرى ، رغم أن المرحلة الطبيعية فيها من الحق الطبيعي ومن القانون الطبيعي ، ما فيه من الوضوح والفهم ، ولكن ذلك - كما يرى لوك - بعيد عن أفهام الناس وعقولهم نظراً للجهل والعمى الذي تكونه فيهم المصلحة الخاصة التي يعمل كل واحد منهم من أجل تحقيقها ولو بطريقة غير نظامية ، فما كان عليهم إلا البحث عن حالة أخرى تحميهم جميعاً وتضمن لهم البقاء والاستمرار، وتحدد الملكية للجميع لكي لا يقع بينهم التنافس والتقاتل، ولم تكن هذه المرحلة الجديدة إلا المرحلة المدنية أو السياسية.

وينتقل الأفراد إلى هذه المرحلة عندما يتفقون فيما بينهم على عقد أو ميثاق تنبثق عنه هيئة تشريعية تعتمد نظام الأكثرية في إصدار التشريعات وحفظ حقوق الرعية الطبيعية، وكما تضع هذه الهيئة ميثاقاً آخر بينها وبين الحكومة على حماية المصلحة العامة وتجسيد حقوق الأفراد ، وذلك بما يتوافق والقانون الطبيعي التي تكون فيها مجموعة القوانين خاضعة لحكومة أو لسلطة مدنية ، تلزم بها الجميع ، ولذلك فإن المجتمع الناشئ لم يقم على القوة والإكراه ، وإنما قام على أساس الاختيار والرضا المتبادل بين الأفراد

لإحساسهم المشترك بالحاجة إلى الحماية المتبادلة لما يملكون من حياة وحرية وأملاك ، لأنهم جميعاً يساهمون في هذه الوضعية الجديدة ولا أحد يستثنى منها.

ومن هنا يظهر المجتمع السياسي الذي يحافظ على الجميع الذي يكون طرفاه في العقد عنصران هما الشعب من جهة والحكومة من جهة ثانية ، وفي هذه المسألة يخالف لوك ما ذهب إليه هوبز على اعتبار أن العقد يكون بين أفراد الشعب فقط ، والمجتمع السياسي الناشئ بعد العقد هو عبارة عن هيئة واحدة ولهم قانون واحد وقضاء واحد يرجعون إليه، وهذا يستلزم وجود سلطة تقوم بتطبيق هذه القوانين ، وتحد من تعدي الأفراد بعضهم على بعض، وكل جماعة لم تقم بهذا النظام والتنظيم فإنها تعيش في الحالة الطبيعية، ولا يجوز الانتقال إلى المرحلة السياسية إلا برضاء الأفراد سواء كان هذا صريحاً أو ضمناً.

ثالثاً: حدود السلطة السياسية ومشروعيتها:

إن السلطة السياسية الناشئة بعد العقد هي التي يكون فيها الحاكم طرفاً في هذا العقد ، وأعلى سلطة ناجحة عن هذا العقد هي السلطة التشريعية وهي أعلى هيئة أو سلطة في الدولة باعتبارها السنة الوضعية التي يخلقها المجتمع لنفسه من أجل المحافظة على ذاته وعلى أفرادها ، وعلى وجودهم وممتلكاتهم ، لأن حق الملكية حق طبيعي ، يتنازل عنه الفرد للحكومة ، وعلى ذلك كما يقول لوك : (فهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير، متى خلعتها على أصحابها ، وليس لأي مرسوم صادر عن أي شخص آخر، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها أو السلطة التي يستند إليها، مفعول أو سلطة قانونية ، إلا إذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها

الجمهور وعينها، فبدون هذا يكون القانون مفتقراً إلى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانوناً (255).

فهذه السلطة هي التي تسن القوانين والتشريعات التي يجب أن يلتزم بها أفراد المجتمع ويخضعون لها، وهذه السلطة ما هي إلا الجماعة المشكلة للبرلمان أو المجلس النيابي أو التشريعي الذي تختلف تسميته من دولة لأخرى ، وإن كانت مضامينه ووظائفه واحدة، وهذه السلطة عنده هي سلطة فاضلة ، بينما السلطة المقابلة لها وهي السلطة التنفيذية فهي عادة ما تكون رذيلة.

ومن حيث الممارسة فإن هذه السلطة التشريعية ليست مطلقة أو تعسفية ، مهما كانت الصورة التي تمثلها سواء في شخص واحد أو في عدة أشخاص ، متواصلة أم متقطعة ، ومن ذلك كما يقول لوك فهي : (ليست مطلقة بسلطة تعسفية على أرواحهم ومقاديرهم ولا يمكن أن تكون ، رغم أنها السلطة العليا في كل دولة ، لأنها كانت سلطة كل فرد من أفراد المجتمع العامة ، وقد قلدت للشخص أو الهيئة المشرعة ولذا استحال أن تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الأشخاص إبان الطور الطبيعي ، قبل انضوائهم إلى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للأمة ، لأنه ليس لأحد أن يخلع عن امرئ ما سلطته أوسع من السلطة التي له هو وليس لأحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاته) (256)، ومن هنا فإن تنازل الإنسان عن حقوق الطبيعية التي وهبها الله له للدولة المتمثلة في السلطة التشريعية ، لا تكون إلا بمقدار محافظتها على هذه الحقوق وتحقيق الخير العام للمجتمع.

255 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص84.

256 - المصدر السابق، ص86.

فحدود السلطة السياسية عندئذ لا تتجاوز السنة الطبيعية المتمثلة في القانون الطبيعي الذي وهبه الله للإنسان لكي يحافظ به على بقائه ، فكل تشريع ، وكل سلطة تحاول تجاوزه فهي سلطة باطلة ، لأن أية سلطة أو أي قانون وضعي يستمد مشروعيته التنفيذية ، من توافقه مع القانون الطبيعي ، وعلى ذلك: (فالسلطة التعسفية المطلقة أو الحكم بمعزل عن القوانين القائمة المتفق عليها لا يتفقان كلاهما مع أغراض المجتمع والحكومة التي ما كان البشر ليتخلوا عن حرية الطور الطبيعي وينضوا إليها ويرضخوا لها لولا حرصهم على حماية حياتهم وحريرتهم وأملآهم وإقرار السلام والطمأنينة ، على أساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك)²⁵⁷.

إذ لا يحق للسلطة مهما كان نوعها ، أن تصدر أملاك الفرد من دون موافقته ، ولعل مذهب لوك من المرحلة الطبيعية وقانونها هو نفس الموقف الذي كان قد ذهب إليه الرواقيين من قبله ، والقديس توماس الإكويني ، الذين يعتبرون أن كل قانون وضعي ما هو إلا امتداد للقانون الطبيعي ، وإذا تعارض القانونان يسقط الوضعي ولا يكون له سند.

وبهذا يكون المصدر الوحيد لإنشاء الدولة وتنصيب الحاكم هو الشعب وحده ، وهو الذي يمتلك حق التشريع بنفسه ، أو عن طريق ممثليه الذين يكتسبون هذا الحق إما بالانتخابات أو بالوراثة ، وذلك حفاظاً على ذاته وبقائه ، وبقاء الآخرين ، ولهذه السلطة التشريعية القوة العليا في الدولة ، وهي التي تكون الفصل والحكم في كل ما ينشأ من مواضيع الخلاف والنزاع ، وفقاً للقوانين القائمة المقررة الصريحة والمسلم بها من طرف الجميع ، لا على أساس قواعد وقوانين ارتجالية يتدعها الحكام لأنفسهم ، إذ : (لا يحق للهيئة التشريعية أن تتخلى عن سلطة وضع القوانين لأية هيئة أخرى، وذلك أن هذه

257 - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983،

السلطة هي سلطة تفويضية منبثقة من الشعب ، فلا يحق لأصحابها أن يسبغوها على من عداهم ، فللشعب وحدة القدرة على تعيين شكل الحكم ، عن طريق إنشاء السلطة التشريعية هذه وتعيين القائمين بها)258.

وإذا التزمت السلطة السياسية بهذه الحدود فإنها تستطيع تحقيق الخير العام للمجتمع ، وتوافق مع طموحاته وأهدافه ، وتخلف ذاته صفة الجور والتعسف ، ومن ثم يمكن لكل فرد من أفرادها معرفة حقوقه وواجباته ، وينعم بالأمن والسلم في ظل الدولة التي نصبها لنفسه ، وقد لخص لوك حدود السلطة السياسية فيما يلي:

- عليها أن تحكم على أساس قوانين موضوعة ثابتة ، لا تتغير في أحوال خاصة.
- يجب أن تهدف هذه القوانين إلى غرض واحد أخير هو خير الشعب.
- يجب أن لا تفرض الضرائب على أملاك الشعب من دون موافقة أبنائه الصادرة عنهم أو عن نوابهم.
- لا يحق للسلطة التشريعية ولا ينبغي لها أن تسلم صلاحية وضع القوانين لأية هيئة أخرى ، أو تضعها في غير الموضوع الذي وضعها الشعب فيه قط ، وفي هذه الحالة فهي تعمل في حدود يجب أن لا تتجاوزها.259

رابعاً: حق الشعب في الثورة:

كان لوك من بين المفكرين الذين يعطون للشعب الحق في الثورة على حكامهم وعلى حكوماتهم ، إذا لم يستطيعوا تحقيق المهمة التي من أجلها وجدوا، وهي رعاية

258 - المصدر السابق.

259 - المصدر السابق، ص91.

مصالح الأفراد وتحقيق رفاهيتهم ، كما أنه إذا حاول الحاكم الانفراد بالحكم وعدم الاستعانة بالسلطة التشريعية فهو من هذا الجانب في ثورة مع إرادة الشعب ويمكن أزالته وتغييره بالقوة ، أو بالحرب إن اقتضى الأمر ذلك ، حيث يقول لوك : (إن غاية الحكم هي خير البشرية وأيهما أفضل للبشرية ، أن يكون الشعب معرضاً دائماً لإرادة طاغية لا حدود لها ، أم يكون الحكام أحياناً معرضين لمواجهة مقاومة باستعمال سلطتهم استعمالاً فاحشاً مفرطاً ، ويستخدمونها من أجل تهديد ملكيات الشعب ، أي ما يعود له بشكل خاص ، بدل صيانتها.. إذا كان الشعب مجتمعاً على الاقتناع ، بالاستناد إلى دلائل واضحة ، بأنه يجري العدد لمخططات ضد حرياته ، وإذا كان المجرى العام للأشياء لا يمكن أن يجعله يرتاب بقوة النوايا السيئة لحكامه فمن الذي ينبغي لومه حينذاك ، هل سنأخذ على الشعب أنه كائن مزود بالفهم الذي يمتلكه المخلوقات العاقلة وأنه لا يستطيع تقدير الأشياء بشكل مغاير لما يلاحظه ويشعر به)²⁶⁰.

إن لوك هنا يؤكد على ضرورة الثورة على الحكام إذا خرجوا عن القوانين وأصبحوا طغاة ، فإنهم في هذه الحالة يصبحون في حالة حرب مع الشعب ، لاستخدامهم للسلطة التي وهبها لهم ضدهم ، ومن ذلك يصبحوا خطراً على ما التزموا به من الحفاظ على الحرية ودعمها ، لأنها هي أساس الاجتماع ، وهذا التزام لما جاء في العقد الذي أسس السلطة الحاكمة التي من واجبها صيانة ما تبقى للأفراد من حقوق طبيعية بموجب العقد ، ويلتزم الأفراد من جهتهم بالطاعة ، وتبقى هذه العلاقة قائمة بقدر التزام السلطة ، أما إذا اعتدت على بنود العقد ، فإن ذلك يعتبر من أكبر الشرور وأبغضها عند لوك هي فقدان الحرية لأنها هي مفتاح كل معالجة لمشكلة السلطان السياسي ، وكما هي تحقيق للذات ،

260 - المصدر نفسه، ص91.

وتحرر من ممارسة الآخرين للعنف والضغط على غيرهم ، وهذا بالتوافق مع القانون الطبيعي ، إذ أن حتى سلطة الأب التي أعطيت له لكي يربي الابن ويجعل منه كائناً حراً ، فهو من هذا الجانب واجب طبيعي ، ولكنها تفقد بسوء الاستعمال والتقصير، رغم أنها مؤقتة لا تشبه سلطة السيد على العبد.

وعلى ما تقدم فإن الحكام إذا لم يؤدوا الوظيفة المنوطة بهم ، واتجهوا إلى خدمة مصالحهم الخاصة ، وأهملوا المصالح العامة للشعب ، وتجاهلوا إرادة الأغلبية وتحولوا إلى طغاة استبداديين ، أو اعتدوا على ممتلكات الأفراد التي يجب أن يحافظوا عليها، فإن أفراد المجتمع في هذه الحالة من حقهم عدم الالتزام بنود العقد ، وتصبح الثورة على حكامهم في هذه الحالة حق مشروع ، رغم ما يتبع هذا الحق من مآسي وما يلحق الشعب من أضرار، ولكن ذلك أفضل من ترك الحكام يتسلطون على رقاب الشعب ويهضمون حقوقه وحرية، لأنه كما يقول لوك، أي سلام مدني ذلك الذي يمليه الأقوياء على الضعفاء ، أن تقديم الثاني لرقبته للأول بدون مقاومة هو سخريه ، لأنها عبارة عن طاعة سلبية ، وقد يبدو هنا لوك متأثراً ببعض الممارسات التي قام بها ملوك بريطانيا في تاريخها السياسي عندما حاولوا الاستبداد على رقاب الشعب وأثقلوا كاهله بالضرائب من غير حق مشروع ، وحاولوا الزيادة من امتيازاتهم وثرواتهم ، وانفردوا بالحكم دون إشراك الهيئة التشريعية ، وهذه المظاهر المسببة في سقوط الحكام أشار إليها ابن خلدون قبل هذه النظرية بقرون - كما أشرنا إلى ذلك من قبل، الاستبداد لا يتوافق من وجهة نظره مع طبيعة المجتمع المدني ، وليست شكلا من أشكال حكمه، حيث يقول إن : (هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوئ التي تنجم ضرر عن كون كل امرئ في الطور الطبيعي، الحكم في القضايا التي تعنيه ومعالجتها بإقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من أفراد ذلك المجتمع أن يلوذ بها ،

إذا ما لحق به أذى أو إذا نشأت خصومة ما بينه وبين أقرانه ، ويطيعها جميع الأفراد ، وحيث يوجد قوم لا سلطة بينهم من هذا النوع يحتكمون إليها وتفصل في النزاع بينهم ، فهؤلاء ما يزالون في الطور الطبيعي ، وتلك حال كل ملك مطلق ، في علاقته بالرعية التي يملك عليها (261).

خامساً: الحكومة وفصل السلطات:

أعطى جون لوك أهمية كبرى لمسألة السلطات في الحكومة ، حيث أنها هي التي تدل على وجود الحكومة العادلة والفاضلة ، ومن ضمن السلطات السلطة التشريعية التي يؤسسها أفراد المجتمع كأداة لوحدها وتماشكهم في هيئة مستقلة وهي هيئة السلطة السياسية أو الحكومة ، وهذه الأخيرة هي التي تزيل الخلاف والنزاع الذي قد ينشأ بينهم ، ومن ثم فهي النفس التي تعطي الصورة والحياة والوحدة للمجتمع ، فهي الرابطة التي توحدهم ، فبحلولها وانهارها ينهار البناء والاجتماع ، ولذلك فهي السلطة الوحيدة التي لها الحق في استخدام قوى الدولة في الدفاع عن الأمة ، من خلال القوانين التي تسنها وتضعها والتي لا تنافسها فيها أية سلطة أو هيئة أخرى ، ومن ثم كما يقول جون لوك أن :

(السلطة التشريعية في البلدان التي ضبطت أمورها ضبطاً حسناً والتي يراعي فيها خير المجموع إنما تخلع على أشخاص مختلفين ، إذا التأموا ، كان لهم بعد ذاتهم أو بالتعاون مع من عداهم صلاحية للقوانين التي وضعوها ، وذلك حافز جديد مباشرة يحتم عليهم أن يعملوا على وضع قوانين صالحة من أجل الخير العام) (262).

261 - جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1981، ص 73.

262 - المصدر نفسه، ص 74.

من هنا يتضح أن المشرعين في الدولة ليسوا هم المنفذون للقوانين ، وإنما هم كباقي أفراد المجتمع الذين يسري عليهم هذا القانون ، ومن ذلك كما لا بد عليهم أن يراعوا في هذا القانون خير الذي يستفيدون به هم كما يستفاد به غيرهم.

واعتباراً لما سبق يقول لوك أن القوانين المشرعة من السلطة التشريعية ما دامت ثابتة لفترة زمنية كانت قصيرة أو طويلة أو دائمة ، فإنها لا بد من تنفيذها والسهر عليها ، ولذلك اقتضت الضرورة أن تكون : (ثمة سلطة دائمة تسهر على تنفيذ القوانين الموضوعة، من هنا كانت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين في الكثير من الأحوال)²⁶³.

وهنا تتضح ضرورة السلطة التنفيذية وانفصالها عن السلطة التشريعية ، وهما معاً ضرورتان للحياة السياسية السلمية ، فالحكومة التي تنفذ تشريعات السلطة التشريعية يجب أن تكون أقل شأناً منها ، ومن ذلك يقول لوك : (أما في جميع الأحوال التي تستمر فيها الحكومة في حيز الوجود فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا ، لأن من يحق له وضع القوانين لمن عداه فهو ولا شك سيد عليهم)²⁶⁴ ولكن دائماً وحسب لوك فإنه ما دامت القوانين والتشريعات لا توضع في كل وقت ، وإنما في أوقات معينة يمكن من هذه الرؤية أن ينعدم وجود السلطة التشريعية في الأوقات التي لا تشرع فيها ، بينما في حالة السلطة التنفيذية فذلك لا يمكن أن يحدث لأننا لا يمكن التأخر ولا لحظة واحدة في تنفيذ القوانين والتشريعات والسهر عليها ، ولذلك فالسلطة التنفيذية حاضرة باستمرار، ويضيف جون لوك إلى هاتين السلطتين سلطة أخرى ويعتبرها طبيعية في كل الدول لأنها بمثابة: (السلطة

263 - المصدر السابق.

264 - نفس المصدر، ص75.

التي تقابل السلطة التي كانت لكل فرد قبل التحاقه بالمجتمع ، ومع أن أبناء الدولة الواحدة أشخاص متباينون ، فهم يخضعون فيما بينهم ومن حيث هم رعايا لقوانين المجتمع الذي ينتمون إليه ، إلا إنهم في صلتهم بسائر البشر يؤلفون هيئة واحدة ما زالت على الطور الطبيعي ، بالنسبة إلى سائر البشر ... فالخلافات التي قد تنشأ بين أي فرد من أفراد المجتمع وبين الغرباء عنه هي من شأن الجمهور ... وبهذا المعنى تكون الجماعة كلها هيئة واحدة في الطور الطبيعي بالنسبة إلى الدول والأشخاص الآخرين الذين لا ينتمون إليها (265).

ومن خلال هذه العلاقات بين أفراد المجتمع الواحد وبينهم وبين غيرهم من المجتمعات تنشأ سلطة أخرى ، وهي المتمثلة في سلطة: (إعلان الحرب وإقرار السلم والانضمام إلى الأحلاف وتوقيع المعاهدات وتنظيم سائر العلاقات مع كل الأفراد والجماعات الخارجة عن الدولة) (266)، لذلك يمكن أن ندعوهم بالسلطة الاتحادية أو الدولية.

وجون لوك لا يترك مسألة العلاقة بين السلطات متداخلة وغامضة بل يسعى كما في كثير من أفكاره إلى توضيح الفروقات بينهم ، من خلال تحديد كل وظيفة ومهمتها الاجتماعية والسياسية ، ولذلك فإنه يقول أنه ورغم التباين الموجود بين السلطتين التنفيذية والاتحادية ، ذلك أن الأولى تقوم بتنفيذ قوانين المجتمع وتطبيقها ، والثانية تسهر على سلامة الشعب ومصالحه في علاقاته الخارجية ، فإن ذلك يؤدي بهما في الواقع تكاداً أن تكونان: (دائماً ملتحقتين إحداهما بالأخرى)، ولكن رغم هذا التلاحق إلا إنهما مختلفتين

265 - برتراند رسل، مصدر سابق، ص104.

266 - نفس المصدر.

فالاتحادية نادراً ما تقيّد بقوانين سارية المفعول وموضوعة مسبقاً ، وإنما يجب ترك أمرها إلى رؤية القائمين بها وحكمتهم ، كي (يمارسوها من أجل الخير العام) بينما التنفيذية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقوانين المسبقة.

ويؤكد جون لوك حتى وإن كانت السلطات التنفيذية متباينة وخصوصاً التنفيذية والاتحادية ، فلا يعني بأي حال من الأحوال أن نسند أمر تسييرهما لفتتين مختلفتين من الأشخاص يعملون منفردين لأن ذلك سيؤدي : (عاجلاً أو أجلاً إلى الاضطراب أو الهلاك)²⁶⁷.

267 - المصدر السابق، ص 104.

الآراء الفلسفية عند جان جاك روسو

(1712 - 1778م)

أولاً: المنابع الفلسفية لفكره:

لم يكن روسو مفكراً متميزاً عن غيره من المفكرين الذين هم نتاج التطور الفكري الذي وصلت إليه المجتمعات الإنسانية في صيرورتها الحضارية ، ولكنه كان أفضل من عبر عن أوضاع فرنسا التي سبقت الثورة الفرنسية ، وبذلك فهو قد تأثر بالفكر الإنساني وأثر فيه ، فقد كان لحلقات التاريخ الفكري للبشرية المتأصل تأثير على حياته وفكره ، لكن ذلك لا يحجب عنه الواقع الفكري والسياسي والاجتماعي الذي عاصره ، والذي كان أهم رافد له في بروز أفكاره وتعبيرها عن الواقع الذي انطلقت منه ، فقد عاصر فترة حرجة من تاريخ المجتمع الفرنسي الذي عاش في كنفه ، ولاحظ فيه ذلك الصراع المرير بين أفرادها ، وقد أدى ذلك إلى مشاكل عديدة أهمها تردي الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، التي شكلت محور اهتمامه باحثاً لها عن الوسائل التي يمكن اتباعها لإخراج المجتمع الفرنسي مما فيه ، لكي يواكب حياة المجتمعات الإنسانية الأخرى.

كما كان للعصر الفكري الذي عاصره وهو عصر التنوير الأثر البالغ في تفكيره ، إذ إن في ذلك العصر انفجرت عبقریات وعقول المفكرين ، بما استطاعت إدراكه من أفكار ، كان لها الأثر الكبير في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية ، كان ذلك على مستوى القيم ، كما كان على مستوى الأفكار ، وكذا على مستوى التطورات العلمية المصاحبة لذلك ، وكل تلك التطورات كانت تسعى إلى هدف واحد ووحيد وهو إسعاد الإنسان وتخليصه من كل مظاهر التخلف والانحطاط سواء على مستوى القيم أو الأفكار ، ومن ثم يمكن للإنسان أن ينظر إلى حياته وإلى كل ما يحيط به نظرة موضوعية عاقلة

مرتبطة بواقعه وبظروفه ، ومن أبرز المفكرين الذين عاصروهم واحتك بهم الفيلسوف الفرنسي " ديدرو " ، والفيلسوف الإنكليزي " هيوم " الذي نزل عنده ضعفاً عندما طرد من سويسراً 268.

أما على مستوى الحياة السياسية فقد كان للفكر الإنكليزي أثره الواضح على أفكار روسو خصوصاً مسألة تخلص الشعوب من الحكم المطلق ، الذي نادى به هوبز من قبل ، ولكنه كان وفيماً بالمبادئ أكثر منه ، وعلى ذلك حمل روسو مهمة توعية الشعب وحثه على أن السلطة والسيادة لا يمكن أن تكون إلا له وبه ، ومن ذلك كان أكثر شعبية من لوك لقربه من الشعب ، من آلامه وآماله ومن ثم فإن الرجل العظيم أو المفكر العظيم هو الذي يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها وهذا ما فعله روسو ، حتى أنه تأثر بكتابات هوم نفسه تأثر كبيراً ، إذ كان مغروراً شديداً بالحساسية ، حاد الطباع ، ثائراً على المجتمع وعاداته وتقاليده وعلى السلطة الحاكمة ، كان يكره الحاضرة والدولة معاً - كما سيتبين فيما بعد - ، ولذلك فهو لم يؤمن بالإصلاح المعتدل ، وإنما كان يسعى إلى قلب كل الأوضاع حتى يستطيع تحقيق الديمقراطية المباشرة والمساواة التامة ، وإعادة بناء النظام الاجتماعي والسياسي.

وقد بنيت النظرية السياسية لروسو على ثلاثة محاور أساسية وهي: المرحلة الطبيعية وهي مرحلة البراءة والخير، والسعادة ، وهي مرحلة خضوع الإنسان لغرائزه الطبيعية ، والمرحلة الاجتماعية أو السياسية وهي مرحلة الانحطاط المتوالدة من صراع الإنسان مع أهوائه وميوله وذاتيته ، وثالث محور هو العقد الاجتماعي الذي يتولد من اتفاق البشر والذي يؤدي بهم إلى النهوض والاستقرار، لأنه يعبر عن الإرادة العامة التي ستتضح فيما بعد.

ثانياً: خصائص الإنسان الطبيعي:

ينطلق روسو من تحديده للإنسان الطبيعي من معطيات افتراضية تخمينية ، ولكن النتائج التي توصل إليها يعتقد أنها صحيحة لأنها مبنية على مسلمات صحيحة ، وهي عكس ذلك ، ومن ذلك يقول: (مادمنّا على جهلنا بمعرفة الإنسان الطبيعي فمن العبث أن نحاول تحديد القانون الذي استمدّه هو من الطبيعة ، أو ذلك الذي يلائم تكوينه أكثر من غيره ، وكل ما يمكننا أن نراه في موضوع هذا القانون هو أنه ، يجب ، لكي يكون قانوناً ليس فقط تستطيع الإرادة الملزمة به أن تخضع له وهي تدركه ، بل يجب أيضاً لكي يكون هذا القانون طبيعياً أن يتكلم بصوت الطبيعة) 269، ولذلك فإن كل الكتب والدراسات السابقة حسب روسو لا ترينا الإنسان الطبيعي وإنما ترينا المرحلة التي صنع فيها الإنسان نفسه ، وهذا صحيح من حيث المبدأ إذ : (لا حاجة لنا أبداً إلى أن نجعل من الآدمي فيلسوفاً قبل أن نجعل منه إنساناً) 270.

وعلى ذلك كان روسو يرى أن الإنسان الطبيعي في الحالة الطبيعية كان متوحداً في الغابة ، لا يعرف أهله ، ولعله لم يكن يعرف حتى أولاده ، لا لغة له ولا صناعة ، ولا فضيلة ولا رذيلة ، فالفضيلة في تلك الحالة كانت مطبوعة في كل النفوس ، وأن امتنانها لم يكن إلا بعد تلك المرحلة ، وذلك لأن الإنسان الطبيعي لم تكن له مع أفراد نوعه أية علاقة يمكن أن تصير علاقة أخلاقية لأنه لم يكن محتاجاً إلى معونة الآخرين ، لأنه كان قادراً على كفاية نفسه بنفسه .

269 - برتراند رسل، المجتمع البشري/ في الاخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم احمد، الانجلو مصرية،

د.ت، ص 177.

270 - نفس المصدر.

رغم أن روسو يعترف بأن أقدم أشكال المجتمعات البشرية هي الأسرة، ولكن هذه الأخيرة لم تكن تشكل مجتمعاً مستمراً، وإما هو مجتمع ظرفي ينتهي بانتهاء الحاجة إليه: (فما يزال الأبناء مرتبطين بالأب طالما هم بحاجة إليه من أجل بقائهم، فما أن تنتهي هذه الحاجة حتى تنحل هذه الرابطة الطبيعية، وإذا أصبح الأولاد متحررين من الطاعة الواجبة عليهم نحو الأب .. يعودون جميعاً، على السواء إلى الاستقلال، وإذا هم استمروا في البقاء لا يعود طبيعياً، بل يكون إرادياً والأسرة نفسها لا تبقى اسرة إلا بالتعاقد (271).

فمن هذا المنطلق وحسب روسو فإن حتى هذه المجتمعات إذا استمرت على حالها في الوحدة والتلاحم، فإنها تنتقل من الطبيعي إلى الاصطناعي لأنه ليس هنالك ما هو اجتماع طبيعي، بل فرقة طبيعية، وكما أن الأسرة تملي على الرئيس فيها وهو الأب واجبات وعواطف طبيعية، فهذه مغايرة في المجتمع السياسي الذي غالباً ما يطلب فيه القائد مطالب لا ترتبط بمدى تحقيقها لسعادة الأفراد، بل قد تؤدي إلى بؤسهم وشقائهم.

كما أن الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية لم يكن بحاجة إلى قوة يمكن أن يرهب بها أية قوة أخرى أن تصادفه، فقد كان كما يصفه: (هائماً على وجهه ولا صناعة، ولا كلام، ولا مسكن ولا حروب، ولا ارتباط، ولا حاجة لأمثاله ولا رغبة في إضرارهم، بل ربما كان لا يعرف أحداً منهم معرفة شخصية .. كافية نفسه بنفسه .. فلم يكن يشعر إلا بحاجاته الحقيقية ... ولم يكن في استطاعته أن ينقل نبأ اكتشافه إلى غيره لعجزه عن الاتصال عجزاً بلغ من مقداره أنه كان لا يستطيع التعرف بأولاده، فكان الفن المكتشف يموت مع المكتشف، ولم يكن هناك رقي ولا تربية) (272)، ولكن ذلك الإنسان كان يتوفر

271 - جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة وطباعة مؤسسة كتابي، مصر، 1966، ط2، ص 17.

272 - نفس المصدر.

على غريزتين ، غريزة المحافظة على وجوده ، والثانية هي استعداده للرحمة والتعاطف ، حيث يقول روسو بشأن الأولى: (أن الخبرات الوحيدة التي يعرفها في العالم هي الطعام والأنثى والراحة ، أما الشرور التي يخشاها فهي الجوع والجوع)²⁷³، أما الثانية فهي التي يكون فيها رجل الطبيعة يتبع المثل القائل: (أعمل ما فيه خيرك بأقل ما يمكن أن يلحق من الأضرار بغيرك)²⁷⁴، وعلى ذلك فمن المؤكد كما يقول روسو: (أن الرأفة عاطفة طبيعية ، وأنها إذ تحد في كل شخص من نشاط حبه لنفسه ، تساعد على تبادل حفظ بقاء النوع كله ، فهي التي تدفعنا إلى أن نهب من غير ترو إلى إسعاف من نراهم يعذبون ، وهي التي في حال الطبيعة تقوم مقام القوانين والأخلاق والفضيلة)²⁷⁵.

ومما سبق فإذا كانت هذه هي مواصفات الإنسان الطبيعي فإنها جعلت من روسو يضيف نوعاً من المغالاة والرومانتيكية في وصفه للإنسان في هذه المرحلة ، ذلك الإنسان الذي كان يعيش حياة سعيدة وهنيئة ، وكان قلبه كما يقول يفيض بعواطف الخير والحب ، فكانت طبيعته خيرة فهو لا يؤذي غيره من الناس ، لأنه كإنسان باستطاعته أن يتخلص من غرائزه الحيوانية ، خلافاً للحيوان ، ومن ثم فهو قابل أن يطور حياته بما يكتشفه ويخترعه لذاته ، ويمكنه أن يعيش في هذه المرحلة سعيداً متمتعاً بحقوقه الطبيعية من حرية أو مساواة مع غيره ، ولكن هذه الحياة حسب روسو لم تدم طويلاً لأنها ولت واندثرت تحت ضغط مجموعة من العوامل أهمها: العوامل الطبيعية ، حيث يعتبر أن للعوامل الطبيعية تأثير على ارتباط الإنسان مع غيره من البشر والتعاون معهم لتحقيق متطلباتهم

273 - نفس المصدر.

274 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص 223-225.

275 - روسو، المصدر السابق، ص 27.

الحياتية من القوت ، فكانوا يعتمدون على الصيد براً وبحراً ، وعلى تربية الحيوانات ، ومن أهم الظروف الطبيعية التي دعتهم إلى ذلك الجذب ، والبرد القارس ، والفيضانات والزلازل ، إن هذه العوامل جميعاً هي التي دعتهم للاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترت اللغة ، وتغيرت السلوكيات والقيم الاجتماعية.

ثالثاً: الحالة الطبيعية وانعدام الاستبداد والاستغلال:

لا يختلف روسو في رؤيته للحالة الطبيعية عن رؤيته للإنسان الطبيعي ، فهو يراها أنها مجرد افتراض عقلي لا يكتث بالحقيقة التاريخية ، ولكنه في نفس الوقت أكثر نفعاً من وقائع التاريخ ، حيث يقول: (أنه يجب ألا نعد البحوث التي قد نخوض فيها حول هذا الموضوع حقائق تاريخية ، ولكن قياسات افتراضية معلقة على شروط من شأنها أن توضح طبيعة الأشياء أكثر مما تهدي إلى أصلها الحقيقي ... أما موضوعي ، يسترعي اهتمام الإنسان على وجه عام ، فإني سأجتهد أن يكون أسلوب تعبيرى ملائماً لجميع الأمم ، بل إني إذاً أتناسى الأزمان والأمكنة وإذاً لا أفكر إلا بالناس الذين أخطبهم ، سأفترض نفسي في مدرسة أثينا أعيد تلاوة درس معلّمي متخذاً أمثال أفلاطون والجنس البشري مستمعاً)²⁷⁶.

وعلى ذلك كان روسو يرى أن الحالة الطبيعية الأولى كانت حالة يسودها الخير والسعادة والفضيلة ، وأن المظاهر التي تعاكسها من شر وظلم ، تعسف وكذب ورياء ، ما هي إلا صفات الحالة السياسية أو الحضارية ، وأن هذه الحقائق ليست هي التي اشتملت عليها الكتب والدراسات ، وإنما هي حقائق الطبيعة ذاتها ، حيث يقول: (فيا أيها الإنسان

276 - المصدر السابق، ص 47.

من أي قطر كنت ، وأياً كانت آراؤك ومذاهبك ، أصغ سمعاً: هذا تاريخك كما توهمت أني أقرأه لا في كتب أمثالك من الناس الذين هم كاذبون ، بل في الطبيعة التي لا تكذب أبداً²⁷⁷.

فالحالة الطبيعية عندئذ التي تتكلم عنها الطبيعة ذاتها بعيدة عن المظاهر السياسية والاجتماعية الناشئة عن العلاقات الإنسانية التي تتكون بعد المرحلة الطبيعية ، ولا سيما الاستبداد الذي يتساءل روسو عن معناه ومفهومه ، ويوجب أليس معناه الصحيح أن يسود بعضهم بعضاً بعنف؟ ، وأن يئن البعض الآخر مستعبداً خاضعاً لأهواء جامحة؟ ، وهذا ما هو واضح للعيان في مفهومه وفي ممارسته في المرحلة السياسية التي نعيشها ، ولكن هل من العدل أن يقال الاستبداد ويطلق على أناس متوحشين لم يصلوا بعد إلى الحالة السياسية ، بل إذا وصفوا به فذلك الإجحاف بعينه ، لأن : (الرجل يمكنه كل الإمكان أن يستولي على ثمار قطفها الآخر، وعلى طريدة قتلها ، وغار يلجأ إليه ، ولكن كيف يمكنه أن يتوصل إلى إلزامه بالطاعة ؟ ، وما الذي يمكن أن يكون عليه اغلال التبعية بين أناس لا يملكون شيئاً ؟ ، لو طردت من شجرة مثلاً أمكنني أن أذهب إلى أخرى ، وإذا ما أقلقت راحتي في مكان ، فمن ذا الذي يمنعني من اللجوء إلى مكان آخر؟)²⁷⁸.

إن هذه الوضعية التي توجد عليها الحياة في الحالة الطبيعية ترفع الاستبداد والاستغلال بين الناس لأنهم لم يدركوا معناه في تلك المرحلة ، ولأنهم لم يكونوا تابعين بعضهم لبعض ، الآن ، الاستبداد والاستعباد: (ناشئ من تبعية الناس بعضهم لبعض ، ومن الحاجات المتبادلة التي تجمعهم ، فإنه من المستحيل استعباد إنسان دون أن تضعه قبل

277 - نفس المصدر.

278 - المصدر السابق، ص51.

ذلك في حال لا يستطيع فيها الاستغناء عن غيره ، وهذا الوضع إذا لم يكن موجوداً في حال الطبيعة ، فإن كل إنسان كان فيها طليقاً من النير، وكانت شريعة الأقوى باطلة (279).

ورغم حياة الإنسان في هذه المرحلة الطبيعية إلا أنه ملزم بتجاوزها إلى المرحلة المدنية هذه الأخيرة هي التي تجعل منه إنساناً يتميز بخصوصيته الإنسانية ، حيث أنها تصبغ أفعاله وسلوكياته بصبغة أخلاقية هذه الصبغة التي كانت منعدمة في الحالة الأولى ، ومن ثم تستبدل الغريزة التي كانت تميز تمسكه بالعدالة ، وبذلك تتغير صفاته من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية تغيراً جذرياً ، وبالرغم مما سيفقده من مزايا في المرحلة الأولى ، فإنه سيعوضها بمزايا أخرى أفضل منها ومن ذلك يقول روسو : (هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يحدث في الإنسان تغييراً بارزاً جداً باستبداله الغريزة في تمسكه بالعدالة ، وإضافته على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فيما مضى) (280)، ومن ثم فإن الإنسان في هذه المرحلة : (ملكاته تتدرب وتنمو، وأفكاره تتسع وعواطفه تنبل وتسمو روحه بأكملها إلى حد أنه كان لا بد له ... من أن يبارك بلا انقطاع اللحظة السعيدة التي انتزعت منه إلى الأبد والتي نقلته من حيران أحمق ومحدود إلى كائن ذكي وإلى إنسان) (281).

وأن هذه النقلة لا تتم إلا عن طريق ميثاق اجتماعي يحدد بموجبه الناس طريقة حياتهم التي أصبحت مهددة في المرحلة الطبيعية ، وذلك ليس عن طريق خلق قوى تفوق ما كانت عندهم وإنما توحيد القوى التي يملكونها من أجل خلق عمل متناسق يقاومون من خلاله كل قوة تهدد وجودهم ، وهذا ما يعرف عند روسو بالعقد الاجتماعي والذي

279 - نفس المصدر.

280 - أندريه كريسون، روسو، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، 1987، ص94.

281 - المصدر السابق، ص95.

يتم فيه : (التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوق للجماعة كلاً، إذاً بما أن كل شخص ، بدءاً ، قد قدم نفسه بأكملها ، وأن الحالة متساوية بالنسبة للجميع ، وبالنظر إلى تساوي الحالة بالنسبة للجميع ، فلا مصلحة لأحد بأن يجعلها مكلفة للآخرين)282.

ومن هذا العقد الناتج عن تنازل الأفراد عن كل ما يملكون تتكون هيئة معنوية وجماعية مؤلفة من مجموع الأعضاء الذين تنازلوا عن حقوقهم ، تستمد من هذا: (الفعل نفسه وحدتها وذاتها المشتركة وحياتها وإرادتها ، هذه الشخصية العامة التي تتكون على هذا النحو من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين كانت فيما مضى تأخذ اسم " المدينة" وتسمى الآن باسم جمهورية أو هيئة سياسية يطلق عليها أعضاؤها أسم " دولة" عندما تكون سلبية واسم عاقل عندما يكون دورها إيجابياً وقوة لدى مقارنتها بأشباهها)283، ويصبح يشكل سكانها الذين كانوا مشتتين في المرحلة الطبيعية شعبها إن كانوا مجتمعين ومواطنين إن كانوا فرادى مساهمين في السلطة ، وبالرعايا باعتبارهم خاضعين لقوانين الدولة.

رابعاً: الإرادة العامة:

يرى روسو أن أفراد المجتمع عندما تنازلوا في المرحلة السياسية أو المدنية عن إرادتهم الفردية ، أتحدت مع إرادة غيرهم وشكلت ما يعرف بالإرادة العامة وهي أعلى هيئة في الحياة السياسية العامة ، وهي صاحبة السيادة وفيها : (يسهم كل منا في المجتمع

282 - نفس المصدر، ص96.

283 - نفس المصدر، ص98.

بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا ، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل (284).

فالإرادة العامة بهذا المعنى هي إرادة أفراد المجتمع جميعاً لا يستثنى فيها أحد ، ولكنها تفوقهم جميعاً ، فهي عبارة عن الروح العامة التي تشملهم جميعاً وتعبر عنهم ومثلهم وتقضي على الأنانية الفردية عند كل واحد منهم ، فقد شبه روسو بنية المجتمع وتركيبته بشخص له عقل وإرادة وأعضاء ، وإرادة المجتمع العامة هي الإرادة الحقيقية للأفراد سواء شعروا بذلك أم لم يشعروا ، أما إرادة الفرد كإنسان فقد تجري وراء مصلحة خاصة ، ومن ثمة تتعارض مع مصلحة الجماعة ، ولذلك يجب على كل فرد أن يقتنع بأن الإرادة العامة هي الإرادة الحقيقية ، وإن لم يقتنع فمن حق المجتمع أن يرغمه على ذلك لأن في إرغامه تحقيق لحريته ، فالإرادة العامة ، إذ تضرب صفحاً عن الإرادات الجزئية كافة تتبع دوماً المصلحة المشتركة ، فهي إذن دوماً مستقيمة ولا يمكن أبداً أن تضل ومن ثمة فإن الإنسان حسب روسو قد وهب نفسه للجميع أو للإرادة العامة فإنه لا يهب نفسه لأحد ، لأن الإرادة العامة تقوم مقام العقد الاجتماعي ، وأي خرق لها هو خرق للعقد وهلاك للمجتمع السياسي ، فلكي لا يكون العقد مجرد قول فارغ : (يتضمن التعهد بأن من يرفض طاعة الإرادة العامة سيضطر لأن يفعل ذلك بواسطة المجتمع كله ولا يعني هذا شيئاً أقل من إجباره على أن يكون حراً لأن هذا هو الشرط الذي به يهب كل مواطن نفسه لبلاده فيحميه من الاعتماد على نفسه) (285).

284 - د. عبد الرضا الطعان، مصدر سابق، ص107.

285 - المصدر السابق، ص108.

ومن هنا فإن الإرادة العامة هي وحدها صاحبة السيادة والحق في قيادة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي من أجلها أنشئت وهي الصالح العام أو الخير المشترك ، وأن أي فعل أو عمل لا يحقق المنفعة فهو بالضرورة لا يعبر عن الإرادة العامة ، ومنه تفقد هذه الأخيرة صفة السيادة ، فالرابطة الاجتماعية التي تشمل الجميع وفق ما يتفقون عليه هي وحدها التي تجعل من المجتمع مجتمعاً قابلاً لأن يحكم ، وبنشوء هذه الحياة الاجتماعية ينشأ القانون والحياة الخلقية ، ولكن من جهة أخرى لا وجود لقانون ولا للأخلاق إلا حيثما وجدت قواعد كلية: (ولا وجود لقاعدة كلية حيثما لا توجد إرادة عامة ، أي قبل العقد يوم كان كل فرد يتبع إرادته الخاصة ، الفرد لا يعرف عن نفسه بصفته موجوداً حسيّاً إلا ليؤكد ذاته بصفته موجوداً عاقلاً وأخلاقياً)²⁸⁶، فهذه المرحلة الجديدة يتجاوز الإنسان نفسه ويتخلص من إرادته الفردية ومن أنانيته.

والإرادة لا يمكن أن تمارس وظيفتها في الحياة العامة من حكم ، وتسيير لشؤون المجتمع إلا عن طريق واسطة بيننا وبين الشعب تتمثل في الحكومة التي تستطيع تحقيق الالتحام ، كالاتحام الحاصل في الإنسان بين الجسد والروح ، لأن الحكومة ما هي إلا جسم وسيط يقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالهما المتبادل ، وهي هيئة موكول إليها تنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية ، ومن ثم فإن الحكومة لم تنشأ على أساس عقد بينه وبين المواطنين ، وإنما هي هيئة من الموظفين مكلفة من قبل صاحب السيادة أو من الشعب بمباشرة السلطات التي تسند لها ، ومن ذلك يقول روسو إن

286 - روسو، المصدر السابق، ص 61.

الحكومة : (هيئة جديدة في الدولة ، متميزة عن الشعب وعن صاحب السيادة ووسيلة بين هذا وذاك)287.

ولذلك فمن حق صاحب السيادة أن يسترد ما أعطاه لهذه الحكومة متى شاء وهي من هذا المنطلق هيئة جماعية ، وصاحب السيادة فيها هو الإرادة العامة ، ومن ثم كما يقول روسو أن السلطة يمكن أن تنقل أما الإرادة العامة فلا ، أي أن الشعب يمكنه تغيير الحكومة متى شاء ، لأنها من صنعه ، وتحت رقابته.

سادساً: الحرية:

جعل روسو من الحياة المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني ، وكل ما هيته ترتبط به ، فانعدام الحياة معناه انعدام إنسانية الإنسان ، سواء العقلية أو الخلقية ، ومن ذلك يقول: (إن تخلي المرء عن حريته هو تخل عن صفته كإنسان ، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته.. إذ أن تنازلاً كهذا منافي لطبيعة الإنسان ، وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله)288 والإنسان وإن كان يتمتع في الحالة الطبيعية بحرية طبيعية ، فإنه في الحالة المدنية يفقدها و يكتسب حرية مدنية ، وفقدانه لها هو من أجل تحقيق حرية أفضل منها ، لأن الحياة الطبيعية ليس لها حدود سوى قوى الفرد ، بينما الحرية الناشئة من الحالة المدنية هي التي تكون محدودة بالإرادة العامة ، ولذلك كما يقول روسو كان لزاماً علينا أن نفرق بين الحرية الطبيعية والحرية المدنية أو السياسية ، إضافة إلى هذه الحرية المدنية هناك حرية أخرى ناشئة ، وتتمثل في الحرية المعنوية وهي وحدها التي: (تجعل من

287 - المصدر السابق، ص61.

288 - نفس المصدر.

الإنسان سيد نفسه حقيقة ، إذ أن الشهوة وحدها هي عبودية وإطاعة القانون الذي نسنه لأنفسنا هي حرية (289).

وقد ربط روسو بين الحرية والمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه ، وكانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بنا عليها فكره السياسي ، ومن ثم يقول روسو بشأنهما: (إذا بحثنا فيما يتكون بالضبط أعظم خير للجميع ، يجب أن يكون غاية كل نظام تشريعي ، لوجدنا أنه ينحصر في هذين الغرضين الرئيسيين : الحرية والمساواة في الحياة لأن كل تبعية خاصة هي مقدار من القوة تنتزع من هيئة الدولة ، والمساواة الحرية لا يمكن بقاؤه دونها (290).

والمساواة التي كان ينشدها روسو ويدعو لها ليست تلك التي تساوي بين الجميع في القوة والثراء بصورة مطلقة: (وإنما يعني فيا يتعلق بالقوة أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبداً إلا بمقتضى المركز والقوانين ، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن من الغنى بحيث يستطيع شراء مواطن آخر، وأن لا يبلغ أي مواطن حداً من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه) (291).

ومن هنا تعني المساواة اعتدالاً في الثروات والتأثير من جانب الكبار واعتدالاً في الشح والطمع من جانب الصغار، لأنه قد يحدث أن يجعل الإنسان من نفسه عبداً لآخر، ولكن تلك العلاقة ليست هبة بل إنها بيعه ، وهي اشد الأضرار التي تلحق بالإنسان وهي

289 - زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968، ص 209.

290 - المصدر السابق، ص 209.

291 - إميل برهيه، مصدر سابق، ص 311.

أن العلاقة ليست هبة بل إنها بيعة ، وهي أشد لأن فرص الاعتداء أصبحت أكثر حدوثاً ، وأن يحل القانون محل قوة الانتقام.

والحرية لا تتحقق في المرحلة المدنية إلا بمزاولة الحكومة الناشئة مهامها السياسية فهي وحدها القادرة على تنفيذ العقد في منح الحرية وتحقيقها ، بل إنها وظيفة من وظائفها ، ومن ذلك يقول روسو في تعريفه وتساؤله عن الحكومة: (أنها هيئة وسيطة بين الرعايا وصاحبة السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما ، مكلفة بتنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء)²⁹².

292 - المصدر السابق، ص312.

الفلسفة السياسية عند مونتسكيو

(1689 - 1755م)

الطابع العام لفكره:

إن أهم ما يتميز به مونتسكيو في فكره السياسي هو أنه يعتبر من بين أبرز المفكرين في عصره الذين نظروا إلى المسائل السياسية نظرة علمية موضوعية أي أنه جعل من الظاهرة السياسية موضوعاً للدراسة في ذاته ، وبحث في كل ما يشكل تلك الظواهر من الداخل ولم يربطها بالاعتبارات الخارجية التي يمكن أن لا تعبر عن الظاهرة ذاتها، وكان من أشهر مفكري عصره نقداً وبحثاً في المسائل السياسية والاجتماعية ، وكان كذلك من أكبرهم اهتماماً بالحرية ، وكيفية اكتسابها والمحافظة عليها ، وممارستها ممارسة سياسية واجتماعية مما يحقق التوازن الاجتماعي بين أفراد الشعب.

كما كانت لهذه العقلية الفكرية التي اكتسبها في حياته مجموعة من المؤثرات من بينها : إن العقلية الفرنسية عامة ، وعقلية مونتسكيو خاصة تأثرت بالعوامل الطبيعية المحيطة بها ، من مناخ وأرض ، كما كانت للثورة الصناعية وما تبعها من عملية إنتاجية وتجارية الأثر الواضح على تفكيره ، مضافاً إلى ذلك الانفعالات النفسية والعقلية الناتجة من الظروف العامة الاجتماعية والسياسية ، ومن التقاليد والعادات التي هي من أهم العوامل المؤثرة في عقليات الشعوب القومية وتكوينها ، إن كل هذه العوامل هي التي جعلت من مونتسكيو يبحث في فكره العام عن كيفية تجسيد الحرية واسترجاعها، ولا يمكن أن يتحقق له إلا بالاعتماد على تأسيس قوانين ، ولعل ذلك ما أدى به إلى تسمية مشروعه السياسي باسم (روح القوانين).

أولاً: المحيط ودوره في القانون:

يرى مونتسكيو أن وضع القوانين لا يعود إلى ما يوجد في العقل أو في الطبيعة ، وإنما يعود إلى ما تفرضه الضرورات الخارجية على المشرع لإصدار القوانين ، أي أنه بحث في الأسباب الطبيعية لوضع القوانين ، أو القوانين التي تتبعها لوضع القوانين الوضعية ، لأن القانون وحده هو الذي ينبغي أن يسيطر على سلوك الإنسان وعلى تصرفاته ، وهذه الضرورات التي تؤدي إلى وضع القوانين تكمن في طبيعة الحكومات القائمة أو التي يريد إقامتها ، وكذلك طبيعة الأرض والمناخ ، والموقع الجغرافي ومساحة البلد ، ونوع العمل وطريقة المعيشة ، والديانة والعادات ومبلغ الثروة وعدد السكان ، إن كل هذه الأسباب في رأيه هي مصدر وضع القانون وهذا ما كان متميزاً ومجسداً بين الحكومات المعتدلة في أوروبا المتوافقة مع العقل ، والحكومات الاستبدادية في آسيا التي لم تكن متوافقة مع طبيعة العقل نظراً للظروف الاجتماعية والمناخية التي أحاطت بنشوتها وتكوينها ، وفي ذلك يقول مونتسكيو: (والقانون على العموم هو الملجوب البشري ما يسيطر على أُمم الأحوال الخاصة التي يطبق عليها هذا الملجوب البشري .. ويجب أن تكون هذه القوانين موافقة للطبيعة ولبدء الحكومة القائمة أو التي يراد إقامتها، وذلك سواء عليها أكانت موجهة لها كما هو أمر القوانين السياسية، أم كانت حافظة لها كما هو أمر القوانين المدنية ...) ويجب أن تكون تلك القوانين خاصة بطبيعة البلد (...) وبطبيعة الأرض وموقعها واتساعها (...) فيجب أن ينظر إليها من جميع هذه الأغراض²⁹³، وكل هذه المسائل هي التي كان يهدف إليها مونتسكيو من وضعه لكتابه "روح الشرائع" وهي التي تؤلفه.

293 - جان جاك شيفالبيه، امهات الكتب السياسية، ترجمة: جورج صدقي، وزارة الثقافة والارشاد القومي،

دمشق، 1980، ص91.

إن هذه الظروف الطبيعية المحيطة بوضع القوانين هي التي سمى بها مونتسكيو كتابه المعروف بروح القوانين أو " الشرائع"، وهي تعبر عن فلسفة أراد من خلالها تفسير نشأة القوانين ، ومن خلال ربط القوانين بعضها ببعض ، أي أن هناك قوانين بطبيعتها تتبع بعضها البعض ، وأخرى تستبعد بعضها البعض ، وفي ذلك تظهر العلاقات المتداخلة والمتبادلة بين القوانين المرتبطة بهذه الظروف الطبيعية ، وبضرورة الأشياء ، وكما يعتمد عليه أيضاً في ملاحظة التاريخ ووجوده ، ولكن ليس بنظرة مادية ، وإنما قد يكون ذلك بأسباب معنوية ، يمكن من خلالها للعقل مناهضة ما يدفع إليه المناخ والمزاج من ميول وأخلاق ، فيقوم بذلك اعوجاج الشعب ويوجهه إلى الصلاح ، وعلى هذا فإن لكل ظاهرة أو موجود قوانينهما الخاصة التي تنبع من خلال العلاقة التي تربطهما بالعقل الأول ، وكذلك العلاقة التي تربط بعضهما ببعض .

وفي ذلك يقول مونتسكيو: (القوانين في أوسع معناها ، هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء ، ولجميع الموجودات قوانينها من هذه الناحية (...) ومن قال إن قدراً أعمى أوجد جميع المعلومات التي نصرها في العالم يكون قد قال محالاً عظيماً (...) إذن يوجد عقل أولي ، والقوانين هي الصلات بين هذا العقل ومختلف الموجودات ، وصلات هذه الموجودات المختلفة فيما بينها) 294.

ويظهر من هذا أن مونتسكيو يريد فقط البحث في القوانين الوضعية ، ويتعدى عن البحث في كل ما يرتبط بالقانون الطبيعي.

إذن لقد كان مونتسكيو هو الداعي إلى وضع القوانين الوضعية ، والبحث فيها ، وحسب رأيه ، يعود ذلك إلى الرغبة في أخذ الناس بما ينبغي أن يكونوا عليه ، وما ينبغي أن يعملوه في المجتمع ، وحياة الناس داخل المجتمع مرتبطة باستعداد فطري ، لا بناء على عرف وتقاليده ، وعلى ذلك فإن أول ما يواجه الإنسان هي مسألة الحكم المرتبطة بإصدار القوانين ، لأن للبشر حرية يمكنهم من خلالها تغيير القوانين وتكييفها مع ما تقتضيه متطلباتهم الاجتماعية سواء على مستوى العلاقات الفردية ، أو على مستوى العلاقات الجماعية.

ثانياً: طبيعة ومبادئ أنماط الحكم السياسي:

لقد جعل مونتسكيو من القوانين أصلاً ومبدأً لكل نظام حكم ، وفي دراسته لأنماط الحكم يظهر لنا الحكومات التي تشكلت عبر العصور والأزمنة كأنها قد تجمعت عبر كل عصور التاريخ ، بحيث تتبع تلك الحكومات طبيعة تكوينها ، باعتبارها موجودة ، وتتبع كذلك مبادئها على اعتبار أنها تجعلها تتصرف ، والحكومات في نشأتها ، وفي اختيار نوعها يتوقف على المحيط الذي ستجسده فيه ، وفي ذلك يؤكد مونتسكيو في تحديده لطبيعة الحكومة ومبادئها أنه: (يوجد بين طبيعة الحكومة ومبادئها فرق قائل إن طبيعتها هي التي تجعلها كما هي وإن مبدأها هو الذي يجعلها تسير ، وأحد الأمرين هو كيانها الخاص ، والأمر الآخر هو الميول البشرية التي تحركها) ، ويذهب في تعريفه لأنماط الحكم إلى تحديد أشكالها في أربعة ، وهي : الاستبدادية ، والملكية ، والجمهورية ، وهذه الأخيرة تنقسم إلى قسمين: ديمقراطية وارشترراطية.

1- الحكم الجمهوري:

في تعريف مونتسكيو للحكم الجمهوري يرى بأن النظام الذي يسود فيه حكم الشعب إما كجسد واحد ، أو كجزء منه فقط ، فحسب هذا التعريف فإن نظام الحكم الجمهوري في رأيه - يتشكل من نوعين: الأول هو الحكم الجمهوري الديمقراطي ، والثاني هو الحكم الجمهوري الأرستقراطي.

فالنوع الأول: هو الذي يسود فيه حكم الشعب، بحيث يكون هو سيد نفسه، ومصدر قراراته ، فهو الرئيس والمرؤوس في آن واحد: رئيس بانتخابه ، ومرؤوس بطاعته لولاة الأمر المعيّنين لتنفيذ قوانينه ، وتدبير شؤونه العامة ، ولا يمكن أن يكون الشعب كذلك إلا بأصواته التي تعبر عن إرادته وعزمته ، ولحفظ هذه الأصوات وصيانتها لا بد من وجود قوانين تنظم العملية ، تكون صادرة عن إرادة الشعب ، وهي التي كما يقول مونتسكيو: (تقرر حق التصويت (...) وكيفية التصويت ومن يصوت ولمن يصوت وعلام يصوت)²⁹⁵، ويسمى الحكم في هذه الحالة بالحكم الجمهوري الديمقراطي، ولكن قد لا يثبت هذا النظام على حال واحدة، ويصبح من ثم فاسداً، وذلك عند: (إفساد الشعب بالمال (...) ويغدو فاجر الدم كلفاً بالمال غير كلف بالأمور الأخرى غير مبال بالحكومة وما يعرض فيها منتظراً أجرته هادئاً)²⁹⁶.

أما الديمقراطية الحققة - حسب مونتسكو - لا تتحقق إلا إذا كانت مرتبطة بمبدأ الفضيلة الذي تتجلى فيه روح نكران الذات ، والعمل من أجل المصلحة العامة ، ومن ثم ينبغي أن تتوجه إرادة كل فرد إلى العمل من أجل الصالح العام الذي يتحقق فيه الخير

295 - المصدر السابق، ص 95.

296 - جورج سباين، مصدر سبق، ص 104.

لجميع ، وكما يظهر في مبدأ الفضيلة أيضاً حب المواطن لوطنه ، ولقوانين بلاده السارية على الجميع بدون تمييز ، أو بعبارة أخرى فالمقصود هنا بالفضيلة التي تتجلى في هذه المظاهر هي الفضيلة السياسية.

ومن هنا فإن لم يكن هناك تلازم بين مبدأ الفضيلة والديمقراطية ، الحققة ، مال الحكم الجمهوري إلى الفساد والسقوط ، ويرى مونتسكيو أن ذلك هو ما كشف عنه التاريخ السياسي وخصوصاً في التجربة الإنجليزية ، حيث يقول منتقداً تلك التجربة: (ومن المناظر التي هي على شيء من الروعة في القرن الماضي أن ترى جهود الإنكليز القاصرة على إقامة الديمقراطية بينهم ، فيما لم يكن عند من اشتركوا في الأمور فضيلة قط ، وبما أن طموحهم قد أثر بفوز الأكثر إقداماً ، وبما أن روح العصابة لم تزجر بغير روح عصابة أخرى ، فإن الحكومة كانت تتغير بلا انقطاع ، وكان الشعب الحائر يبحث عن الديمقراطية فلا يجدها في أي مكان كان ، ثم قضت الضرورة بأن يركن ، بعد كثير من الفتن والوقائع والزعازع إلى ذات الحكومة التي كانت قد أبعدت)²⁹⁷.

ويرى مونتسكيو أن الديمقراطية الحققة التي بينها تاريخ الإنسانية السياسي هي التي تجسدت في نظام الحكم الإغريقي لأنهم كانوا يتخذون من الفضيلة مبدأ لحكمهم ، حيث قال: (وكان سياسيو الإغريق الذين يعيشون ضمن الحكومة الشعبية لا يعترفون بغير الفضيلة قوة تستطيع أن تؤيدهم ، وأما سياسيو اليوم فلا يحدثوننا سوى عن المصانع والتجارة والأموال والثروات وعن النعيم أيضاً)²⁹⁸.

297 - د. عبد الرحمن يدوي، مصدر سابق، ص 489.

298 - المصدر السابق، ص 490.

أما النوع الثاني من الحكم الجمهوري ، فهو الحكم الأرستقراطي ، وهو الذي تقتصر فيه السلطة السياسية على عائلات معينة من الشعب وتكون هي صاحبة السيادة ، من حيث وضع القوانين وتنفيذها ، ولا يكون الشعب عندهم إلا كالرعية لدى الملك في الحكم الملكي ، أو بعبارة أخرى فإن هذا النظام هو الذي يكون فيه الشعب رعية ، والأشراف حكاماً ، وأحسن أرستقراطية هي التي: (يكون فيها فريق الشعب الذي لا نصيب له من الحكم ما لا يكون معه للفريق المسيطر أية منفعة في اضطهاده)²⁹⁹، ومن ثم يجب أن تكون الأسر الأرستقراطية القابضة بزمام الحكم شعباً على قدر الإمكان ، وكلما (دنت الأرستقراطية من الديمقراطية كانت أقرب إلى الكمال ، وهي تتعد عنه كلما اقتربت من الملكية)³⁰⁰، وأسوأ الأرستقراطيات - حسب مونتسكيو - هي التي يكون فيها الشعب عبداً للفريق القائد.

ومن حيث المبدأ فإنه إذا كان مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة ، فإن مبدأ الأرستقراطية ، هو الاعتدال الذي يقوم على الفضيلة ، حيث يقول: (ويكون الاعتدال روح هذه الحكومات إذن ، وبالاعتدال أقصد ما يقوم على الفضيلة ، لا الاعتدال الذي ينشأ عن دناءة نفس أو بلادة روح)³⁰¹.

وتتميز الحكومة الأرستقراطية عن الديمقراطية - حسب مونتسكيو - كون الأولى تحمل من القوة ما ليس في الثانية ، لأنها تتكون من جماعة الأشراف الذين يتميزون

299 - نفس المصدر.

300 - نفس المصدر.

301 - جورج سباين، مصدر سابق، ص 109.

عن باقي أفراد الشعب لأنهم يقهرونه من أجل مصالحهم الخاصة ، وذلك بالقوانين التي يسطرونها ويشرعونها لتنفيذ إرادتهم في تحقيق النفوذ والسيطرة على الآخرين.

وقد تتوفر الأرستقراطية على جماعة يمكن لهم مساواة أنفسهم مع شعبهم ، واعتبار مصالحهم الخاصة هي نفس مصالح الشعب ، وتكون هذه المساواة نابعة عن فضيلة عظيمة يمكن أن تؤدي إلى تكوين جمهورية أعظم ، لأنه كلما توفرت الأرستقراطية على هذه الشروط دنت من الديمقراطية ، وكانت أقرب إلى الكمال ، وكلما ابتعدت عنه اقتربت من الملكية.

2- الحكم الملكي:

وهو حكم الفرد الواحد وفق قوانين أو دستور، سواء يضعها بنفسه ، أو بمساعدة آخرين كالأعيان والشرفاء في الأمة ، وطبيعة هذه الحكومة هي التي : (يحكم فيها واحد بقوانين أساسية .. . و الأمير في الملكية هو في الواقع مصدر كل سلطة سياسية ومدنية، وتفترض هذه القوانين الأساسية ، بحكم الضرورة ، قنوات وسيطة تجري السلطة منها ، وذلك لأنه إذا لم يوجد في الدولة غير الواحد من إرادة مؤقتة تابعة لها لم يمكن أن يستقر فيها أمر، ومن ثم لم يمكن أن يثبت فيها أي قانون أساسي كان)³⁰².

وإذا كان هذا الحكم يسير وفق قوانين موضوعة من الملك أو من أعوانه الخاضعين لإرادته ، فإن ذلك قد لا يؤدي إلى الديمقراطية التي ينشدها الشعب ولذلك كان مونتسكيو يرفض هذا الحكم لأنه لا يعبر عن إرادة الشعب ، وقد يتحول إلى نظام استبدادي ، ومن ذلك يقول: (ولا يكفي وجود مراتب متوسطة وحدها في الملكية ، بل

302 - د. بطرس غالي، مصدر سابق، ص 216.

يجب وجود مستودع للقوانين أيضاً ، ولا يكون هذا المستودع في غير الهيئات السياسية التي تعلن القوانين حين وضعها وتذكر بها عندما تنسى .. وليس مجلس الأمير مستودعاً ملائماً ، فهو بطبيعته مستودع إرادة الأمير المنفذ المؤقت ، لا مستودع القوانين الأساسية ، ثم إن مجلس الملك يتغير بلا انقطاع ، .. ولا يحمل من ثقة الشعب درجة رفيعة كافية أبداً ، ولا يكون إذن قادراً على تنوير الشعب في الشدائد ولا رده إلى الطاعة (303).

أما من حيث المبدأ فإذا كان مونتسكيو يرى أن مبدأ الجمهورية هو الفضيلة ، فإن الملكية ليست مبدؤها ، لأن السياسية في الملكيات تحمل على صنع عظام الأمور ولكن بأقل ما تستطيع من الفضيلة ، وذلك لأن الدولة تدوم: (بمعزل عن حب الوطن وعن الرغبة في المجد الحقيقي وعن إنكار الذات وعن تضحية المرء بأعز مصالحه ، وعن جميع هذه الفضائل البطولية التي نجدها في القدماء والتي نسمع حديثاً عنها فقط) (304).

ويعتبر مونتسكيو أن المبدأ الذي يقوم مقام الفضيلة في الملكية هي القوانين التي تغنيهم الدولة من خلالها عن الفضيلة ، ويظهر ذلك جلياً في مقارنته بين مختلف الجرائم التي تحدث في الجمهورية وفي الملكية ، فيرى أن الجرائم في الأولى تكون على الدولة أكثر مما هي على الأفراد بينما الجرائم في الثانية فهي على العكس من ذلك ، حيث يقول: (والواقع أن الجرائم الخاصة في الجمهوريات أكثر عموماً ، أي أنها أكثر اعتداء على نظام الدولة مما على الأفراد، والواقع أن الجرائم العامة في الملكيات أكثر خصوصاً ، أي أنها أكثر اعتداء على أحوال الأفراد مما على نظام الدولة نفسه) (305).

303 - المصدر السابق، ص219.

304 - جورج سباين، مصدر سابق، ص111.

305 - نفس المصدر.

وإذا كان مبدأ الفضيلة منعدم في الحكومة الملكية فإن ذلك حسب مونتسكيو لا يعني بأي حال من الأحوال خلوها من نابض تقوم عليه يستعاض عنه بالفضيلة ، ومن ذلك فإن نابضها هو الشرف الذي : (يقوم مقام الفضيلة السياسية التي تكلمت عنها ويمثلها ، ويمكن للشرف أن يوحى بأطيب الأعمال ، ويمكنه مضافاً إلى القوانين ، أن يسوق إلى هدف الحكومة كالفضيلة نفسها)³⁰⁶، وأن هذا الشرف الذي يلتزم به الفرد في الدولة يكون دوره هو حب الدولة ذاتها ، أكثر مما يحب الفرد ذاته.

ومن هنا يكون مبدأ الملكية المتمثل في الشرف زائفاً وغير حقيقي ، ولا يمكن أن يؤدي إلى ما تؤدي له الفضيلة، لأن : (الشرف الذي يسير جميع أجزاء الدولة زائف ، غير أن هذا الشرف الزائف هو من النفع للجمهور كالشرف الحقيقي للأفراد الذين يمكنهم أن يحوزوه ، أليس كثيراً ، يحمل الناس على القيام بجميع الأعمال الصعبة التي تستلزم قوة من غير أجر سوى ضوئ هذه الأعمال ؟)³⁰⁷، وهذه هي صورة الحكم الملكي الذي يدفع الأفراد بقوة شخص الملك ، لا بقوة القانون.

3- الحكم الاستبدادي:

وهو حكم الفرد الواحد الذي يعتبر نفسه هو كل شيء وما سواه هم عبيد له ، يخضع لشهواته ونزواته ، فهو لا يتقيد بدستور، ولا يعبأ بمؤسسات ، وينشأ عن : (طبيعة السلطة المستبدة كون الإنسان الواحد الذي يمارسها يجعلها تمارس من قبل واحد أيضاً ، ومن الطبيعي أن يكون الرجل الذي تحدثه كل واحدة من حواسه الخمس بأنه كل

306 - المصدر السابق، ص112.

307 - فاروق سعد، مصدر سابق، ص 202.

شيء ، وبأن الآخرين ليسوا شيئاً ، كسولاً جاهلاً شهوانياً (308)، ونادراً ما يمارس المستبد السلطة بنفسه وإنما يوكلها إلى وزراء يساعدونه على ذلك ، وقلما يتفق هؤلاء الوزراء ، ومن ذلك يتصارعون فيما بينهم ، ومن هذا الصراع يجد المستبد الفرصة مناسبة للتدخل في مؤسسات الدولة ، ولا سيما الإدارية منها ، وعلى ذلك فإن نصب الوزير في هذه الدولة قانون أساسي.

وإذا كان مونتسكيو قد حدد مبدأ الجمهورية في الفضيلة ، والملكية في الشرف ، فإن مبدأ الحكومة المستبدة يتمثل في الخوف ، الذي يقضي على كل شجاعة ، ويطفئ مشاعر الطموح ، فالناس فيها سواسية في العبودية ، ولا يمكن أن يفضلوا على شيء فهم عنده لاشيء ، حيث يقول مونتسكيو: (ولكن الأمير في الحكومة المستبدة إذا ما انقطع عن رفع الذراع ذات ساعة ، وإذا لم يستطع أن يقضي من فوره على من يشغلون أولى المناصب ، ضاع بعمله هذا كل شيء وذلك لأن الشعب يصير غير مجبر عن تلاشي الخوف الذي هو نابض الحكومة) (309).

إن النظام الاستبدادي عندئذ هو نظام فاسد لأن المبدأ الذي يقوم عليه فاسد، وهذا لم يقتصر عليه هو وحده فقط، بل إننا نجد أن مونتسكيو يربط دائماً فساد الأنظمة السياسية بفساد مبادئها.

308 - نفس المصدر.

309 - جان جاك شيفالييه، مصدر سابق، ص 116.

ثالثاً: الحرية:

تعتبر الحرية من أهم المسائل التي لا زالت تثير اهتمام الفلاسفة في الفكر السياسي، لأنها المبدأ العام الذي تتحرك فيه كل إرادة إنسانية، ولذلك تعد عند مونتسكيو من أهم المسائل إثارة وخصوبة، وكانت هي محور كل نتاجه الفكري، ويميز بين الحرية السياسية وغيرها من الحريات، وحتى هذه فإنها تنطوي على معنيين المعنى الأول هو المتعلق بصلته بالنظام السياسي، أما المعنى الثاني فهو المتعلق بصلتها بالمواطن، وفي معناه الأول اختلفت من شعب لآخر ومن نظام سياسي لآخر، فأصحاب النظام الجمهوري يعتبرون أن الحرية الحققة هي التي تتحقق في هذا النظام، وكذلك نفس الشيء بالنسبة للأنظمة الأخرى، ولكن مونتسكيو يرى أن أفضل الأنظمة اشتمالاً على الحرية هو النظام الجمهوري، الذي تكون فيه السلطة للقوانين، لأن: (القوانين تظهر أكثر كلاماً ومنفذو القوانين أقل كلاماً فيها، فإن الحرية تجعل في الجمهورية عادة، وتبتعد من الملكيات، ثم إن الشعب في الديمقراطيات يظهر فاعلاً لما يريد تقريباً فإن الحرية جعلت في هذه الأنواع من الحكومات، خلط بين سلطان الشعب وحرية) 310.

وكان المعنى العام الذي أعطاه لها هي أنها فعل الإنسان فيما يراه طبقاً لإرادته الخاصة وفق ما يسمح به القانون، فالفعل الذي يتعارض مع القانون لا يعبر عن ماهية الحرية، لأنه لو فعل كل شخص في الدولة وفق قوانينه الخاصة فإن ذلك سيؤدي إلى خلق نوع من الفوضى داخل الحياة السياسية، ويضر بمصالح الدولة العليا، فالحرية السياسية المباحة التي يجب أن يعمل كل مواطن بها ومن أجلها هي تلك الحرية التي لا تقوم على صنع ما يراد مطلقاً، وإنما ترتبط فيها الصناعة بالقدرة على صنع ما يراد مطلقاً، وإما

ترتبط فيها الصناعة بالقدرة على صنع ما يجب أن يرد ، وعلى عدم الإكراه على صنع ما لا يجب أن يرد ، ولذلك : (يجب أن ينقش في الذهن ما هو الاستقلال وما هي الحرية ، فالحرية هي حق صنع جميع ما تبيحه القوانين ، فإذا ما استطاع أحد الأهليين أن يصنع ما تحرمه القوانين فقط الحرية ، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع)311.

رابعاً: مبدأ فصل السلطات:

إن الحياة السياسية في كل نظام حسب مونتسكيو لا تقوم إلا على مجموعة من المبادئ ، هذه المبادئ هي التي تحدد السلطات في كل دولة ، والسلطات التي يشتمل عليها كل نظام سياسي ثلاثة هي: (السلطة الشرعية ، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة لحقوق الأمم ، وسلطة تنفيذ الأمور الخاضعة للحقوق المدنية)312.

ومن هذه السلطات يمارس الحاكم سلطته السياسية في الدولة ، إذ أنه يعتمد على السلطة الأولى في وضع القوانين سواء كانت متغيرة أو ثابتة ، وبالثانية يقرر ما يخوله له القانون من تقرير للسلم والحرب ، وتعيين السفراء وتغييرهم ، أما الثالثة فهي التي من خلالها يمارس سلطته على رعاياه ، إما بعاقبة المجرمين منهم ، أو فصل الخصومات التي تقع بينهم ، وهذه السلطة هي سلطة القضاء ، ولأداء هذه الوظائف لا بد من كل سلطة أن توضح نفسها ، وتعبّر عنها أمام السلطات الأخرى لكي لا تظل أموراً حكراً عليها وسراً مغلقاً لا يحس به أحد ، ومن ثم تستطيع أن تفعل ما تشاء ، ويجب من هذا أن تتعدد الهيئات التي تشرف على هذه السلطات بتعددتها ، أي أنها لا تتركز في يد واحدة ، لكي

311 - نفس المصدر.

312 - د. عبد الرحمن بدوي، مصدر سابق، ص490.

تستطيع كل واحدة منها مراقبة الأخرى ، وتمنعها من ارتكاب التعسفات ، وتمنعها من تجاوز الصلاحيات المخولة لها في طبيعتها.

وإذا تحققت هذه السلطات ، ومارست كل واحدة منها الوظيفة المنوطة بها ، فإن حرية المواطن السياسية يمكن أن تتحقق ، وتتحقق معها راحة النفس التي يأمن فيها كل واحد على سلامته وحياته ، سواء من الدولة أو من مواطن آخر ، ومن هنا: (لا تكون الحرية مطلقة إذا ما اجتمعت السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية في شخص واحد أو هيئة حاكمية واحدة ، وذلك لأنه يخشى أن يضع الملك نفسه قوانين جائزة لتنفيذها تنفيذاً جائراً)³¹³.

فلتحقيق الحرية لا بد من فصل السلطات بعضها عن البعض ، ويجب ممارستها من أفراد الشعب أنفسهم أو ممثليهم ، ولا يعني فصل السلطات استقلالها بعضها عن البعض استقلالاً تاماً ، لأن ذلك يوقف حركة الدولة ويؤدي إلى جمودها ، وعلى ذلك فإحداث الحركة يتطلب أن تتحرك تلك السلطات حركة منسجمة مع بعضها ، ومن ثم تقود إلى تحقيق التقدم الذي تنشده كل أمة في إطار من الحرية ، ومن هنا كما يقول مونتسكيو: (لا تكون الحرية إذا لم تفصل سلطة القضاء عن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية ، وإذا كانت متحدة بالسلطة التشريعية كان السلطان على الحياة وحرية الأهلية أمراً مرادياً ، وذلك لأن القاضي يصير مشرعاً ، وإذا كانت متحدة بالسلطة التنفيذية أمكن القاضي أن يصبح صاحباً لقدرة الباغي ، وكل شيء يضيع إذا مارس الرجل نفسه أو هيئة

313 - جان شيفالييه، المصدر السابق، ص 119.

الأعيان أو الأشراف أو الشعب نفسها هذه السلطات الثلاث: سلطة وضع القوانين وسلطة تنفيذ الأوامر

العامة وسلطة القضاء في الجرائم أو في خصومات الأفراد (314).

الفلسفة السياسية عند هيجل

(1770 - 1831م)

لقد كان هيجل 315 ، من أكبر الفلاسفة السياسيين المحدثين الذين أولوا أهمية كبرى للسياسة ، أو للفلسفة السياسية في حياة الأمم والدول والشعوب ، ومن ثم كانت من أهم الفلسفات الحديثة التي أثارت إشكالية السياسة في الفكر والممارسة الإنسانية ، نتيجة للشروخ الفكرية التي أحدثتها لا سيما في مسألة ما يعرف بالدولة المطلقة التي تعبر عن نهاية التاريخ ، كما أنه أعطى في هذه الدولة سلطة مطلقة للزعيم الذي يمثلها ، وإن كانت هذه الرؤية على مستوى التنظير قد أحدثت ضجة كبيرة إلا أنها على مستوى الممارسة استطاعت أن تجد لها وجوداً خصوصاً في الحياة السياسية المعاصرة ، حتى وإن كانت خالية من الصفات والملامح التحررية .

إذن كان هيجل من المؤكدين على دور الفلسفة الواقعي ولا سيما الفلسفة السياسية ، حيث أنها تمثل عنده الميدان أو النشاط الفكري الذي يهتم بحياتنا اليومية المعاشة ، فليست الفلسفة السياسية عنده طوباً أو مثال تجريدي بل إنها إحساس واقعي بكل ما يتعلق بالمجتمع وكيانه ، ولعل هذا ما جسده هيجل بالفعل على مستوى حياته الشخصية إذ أن أول عمل فكري قام بتأليفه في بداية نشاطه الفكري هو كتاب سياسي، تعرض من خلاله إلى واقع شعب سويسري يعيش في مقاطعة " بيرن" الذي عاش فيها فترة من الزمن.

315 - نشأ هيجل من أسرة أصلها نمساوي تدين لمذهب لوثر، وكانت ولادته في 27 أغسطس 1770، للمزيد

راجع: د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص570.

أولاً: المنهج التاريخي والحتمية التاريخية:

إن الدارس المتفحص لفكر هيجل لا يمكن له فصل فلسفته في التاريخ عن فكره أو فلسفته في السياسة ، لان التاريخ عنده هو خزان كل الأحداث الإنسانية التي لا يمكن النظر إليها إلا في ضوء التاريخ ، ولدراسة هذا التطور الحضاري الممتد في هذا التاريخ والحكم عليه لا بد من استخدام المنهج التاريخي بدلاً من المنهج التحليلي ، وهذا الأخير الذي يقضي من وجهة نظره على الارتباطات الجوهرية بين الكائنات ، ويضفي عليها نوعاً من الثبات ، ويخفي ما تنطوي عليه الظواهر من حركة ، تلك الحركة التي كانت هي جوهر الفلسفة الهيجلية ، والتاريخ عنده كان يمثل المعقولة المطلقة المجسدة فيما يصنعه العقل الإنساني ، أو بعبارة أخرى هو عبارة عن تطور الروح في الزمن ، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان ، ولذلك فإن التاريخ ما هو إلا عملية عقلية ، لأنه خاضع لما يحدثه العقل الإنساني من تغييرات في الوجود ، ومن ثم أعطى لكل تلك الظواهر والأحداث الواقعية صبغة عقلية ، حيث استطاع أن يجعل من الأحداث التاريخية فلسفة ، ومن الفلسفة تاريخاً واستند في كل ذلك على العقل لأنه وحده هو الفاعل في التاريخ الإنساني ، وهو الذي يعطي للوقائع المجزأة والمفككة صورة عقلانية مترابطة ترابطاً ضرورياً ، لأن العقل كما يقول هيجل هو : (روح العالم فهو حال فيه وهو مبدؤه الكامن المحايد وهو طبيعته الداخلية ، وهو الكلية فيه)³¹⁶، وبه يستطيع الإنسان تحقيق وجوده في الطبيعة ، وفي التاريخ الإنساني ، من خلال حركة جدلية مستهدفة المعرفة الذاتية الكاملة المتحققة في عقل الإنسان ، وخلالها ، ويبقى بذلك التاريخ حركة عقلانية مستهدفة ، أي أن المجتمع السياسي الأمثل هو غاية التاريخ باعتباره المطلق الذي يعبر عن ذاته ، ومن هنا يصبح

316 -ج.ف.هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة،

(د.ت)، ص36.

الفكر باعتبار الحقيقة النهائية ليس ستاتيكيًا ثابتًا وإنما هو ديناميكي متحرك ، وأنه في جوهره مبدأ نمو وتطور .

وتظهر هذه العملية العقلانية حتى في مراحل العقل البدائية ، ونجد ذلك حتى عند الشرقيين القدامى الذين مروا بمرحلة الطفولة السياسية كان العقل عندهم هو محرك التاريخ ، رغم أن الفرد عندهم لا يملك حتى نفسه ، وهذا بسبب خضوع ذلك الفرد التام للحكام ، وكان من نتيجة ذلك حدوث اضطرابات وفوضى مما أدى إلى تزعزع السلطة السياسية القائمة ، وهذه نتيجة حتمية للوضع السائد ، وهو ما يعبر عنه ب (دياكتيك التاريخ) الذي يؤدي إلى تقدم البشرية من خلال المتناقضات أي الحروب والانقلابات والثورات التي تؤدي إلى حالة في الأشياء أو في حقيقتها ، بينما الحقب السعيدة ، أي تلك التي يسود فيها الانسجام وتغيب التناقضات فليست حقبا تاريخية ، لأن : تاريخ العالم ليس مسرحاً للسعادة ، وفترات السعادة صفحات بيضاء فيه ، لأنها فترات انسجام خالية من الصراع (317).

فهيجل يعتبر أن التاريخ هو الحامل الحقيقي لروح أية أمة من الأمم ، وكل شعب من الشعوب معبراً عنها بثقافته الخاصة ، ومؤسساته الذاتية ، لأن الروح يظهر من خلال إنتاجياته الخارجية مجسداً في التاريخ والحق ، والعادات " الروح الموضوعي " وأعلى سمات هذا الموضوع الخارجي هو ما يظهر في الفن ، الدين ، الفلسفة " الروح المطلق " ، وبذلك تعبر هذه الموضوعات فعلياً وواقعياً عن الروح العامة ، ولا يتم ذلك إلا في إطار الدولة باعتبارها الكائن الموضوعي المطلق اللامتناهي ، الذي يوجد في المتناهي أي الوجود الإنساني ، فرغم أن المتناهي يفني ويزول ، واللامتناهي عكسه ، فإن الدولة إذا كانت

لامتناهي في التاريخ ، فإنها معينة ، إلا أنها من الناحية الواقعية لا توجد إلا فيهم وبهم ، ومن ثم فإن: (الروح الكامنة في الأمة وفي تاريخها هي التي صنعت الدساتير في الماضي وتصنعها في الحاضر)318.

وفي ظل التطور التاريخي الذي مرت به المجتمعات البشرية هو الذي أدى إلى تطور الحياة السياسية ، ويقسمه هيجل إلى أربع مراحل أساسية اكتملت فيهم الحركة الديالكتيكية لتطور المجتمعات الإنسانية ، وهذه المراحل هي :-

مرحلة العالم الشرقي ، ومرحلة العالم الإغريقي ، ومرحلة العالم الروماني ، ومرحلة العالم الألماني أو الجرمني ، وكل مرحلة من هذه المراحل تحوي المراحل السابقة عليها ، كم لو كانت في محلول لا أحد منها مستبعد تماماً ، وإنما يعطي مكانه الخاص به كلحظة في الكل ، ولذلك فمن المستحيل الوصول إلى الحقيقة إلا بالماضي عبر خطوات الجدل ، وعلى ذلك ففي الحضارة الشرقية التي كانت هي مهد الإنسانية وطفولتها ، كانت الروح منغمسة في الطبيعة ، ولم تستطيع تكوين فكرة عن الدولة الحقيقية باعتبارها غاية إنسانية تتجلى فيها الروح ، ثم جاءت الحضارة الإغريقية الرومانية التي تطورت فيها الحرية السياسية نوعاً ما .

ولكن تلك الحرية لم تكتمل إلا بظهور الانسجام والترابط الاجتماعي الذي زال فيه الصراع بين الفرد وأمته ، وأصبحت مصلحته الخاصة هي الصالح العام ، وأدرك بأنه إنسان واعٍ يعرف حريته الشخصية التي لا تتناقض مع الآخر، وهذا الفهم ظهر له

خصوصاً بعد مجيء المسيحية ، واكتمل بمرحلة الأمة الجرمانية ، التي تحققت فيها الحرية الدينية بمجيء المسيحية ثم تحولت إلى حرية سياسية .

بعد أن سادت المسيحية بين الأمم واعترف للإنسان بإنسانيته ، حيث لم يبق في هذا الطور أثر للتنازع بين الذاتي والموضوعي ، أي بين الفرد والجماعة ، بين الفكر والوجود ، بين اللانهائي والنهائي المحدود ، أي بلوغ الروح مرتبة إدراك ذاتها ، لأن الدين عند هيجل ما هو إلا الروح الذي يعرف نفسه بنفسه ، وتصبح من ثمة الطبيعة والتاريخ تجل للروح .

وبظهور هذا التجلي والتطابق تظهر الحرية والتوافق على حقيقتها التي أدركتها الأمم الجرمانية وحدها ، ومن ثم يقول هيجل : (إن الأمم الجرمانية هي وحدها الأمم الأولى التي ارتفعت في عهد المسيحية إلى وعي هذه الحقيقة القائلة بأن الإنسان، من حيث هو إنسان ، حر وبأن حرية الروح تكون طبيعته الأخص)³¹⁹، ومن هنا فإن الألمان أو الجرمان هم وحدهم الذين يمثلون المبدأ الذي تقوم عليه وحدة الطبيعة السماوية والإنسانية والمصالحة بين الحقيقة والحرية الموضوعية ، فهم الذين حققوا الحرية على الأرض ومن ثمة كانوا حاملين لرسالة تاريخية سامية ، التي هي هدف التاريخ ذاته.

وكان من أهم المبادئ المنهجية التي بنا عليها هيجل فكره السياسي والاجتماعي في ظل هذا التطور التاريخي هو اعتماده المنهج الجدلي أو الديالكتيكي ، والمتمثل في حركة التطور بين الأضداد والتوفيق بينها ودمجها ، وهو أساس كل حركة إبداعية ، ومن ذلك فهو كما يقول: (إنه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد من طبيعة الديالكتيك وأن نفهمه فهما

319 - المصدر السابق، ص 61.

صحيحاً ، فحيثما توجد حركة ، وحيثما توجد حياة ، وحيثما ينفذ أي شيء في العالم الواقعي فهناك يعمل الديالكتيك ، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقاً (320).

ومن هنا فهو يرتبط بالمعرفة الحقة التي تخالف التذبذب الذي قد يعانيه الفرد بين متناقضين لا يلتقيان ، ويظهر هذا في المجال السياسي في مذهب الفرديين الذين يركزون على الفرد ، أو الاجتماعيين الذين يركزون على المجتمع ويهملون الفرد ، فمثلاً الرأسمالية نظام والشيوعية نظام آخر مضاد للرأسمالية ، والتوحيد بين هذين النظامين أو الفلسفتين هذا يعني ، المنهج في عموميه ، المنهج الذي يظهر العلاقة المنطقية بين الحقيقة والقيمة ، وهو يعتمد أساساً في الفلسفة السياسية وغيرها من العلوم الإنسانية لمعرفة مشكلات المجتمع ، وتفسير ظواهره ، فالمنهج عنده لا ينفصل عن: (موضوعه بل الموضوع من جدل هو الذي يحركه) ، فالمنهج الجدلي عندئذ هو الذي يرتبط بموضوع معين ، يستقطب فاعلية الفكر الإنساني ، وإن كانت هي ، الفكر ذاته ، حيث يقول هيجل: (إن صور الفكر لا بد أن تدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل إنها في آن معاً موضوع البحث وفعل البحث ، ومن ثم فهي تفحص نفسها وتشير إلى نقائصها ، وهذه أهمية بالمنهج الجدلي) (321).

فالفكر حسب هيجل من هذا المنطلق هو الذي يحاور نفسه ، وأن غموه وتطوره لا يكون إلا بهذا المنهج الديالكتيكي الذي يرتبط بالقضية ونقيضها ، أي ينتقل من الموجب إلى السالب ثم يؤلف بينهما ، أي أنه يتعلق بقوانين الفكر وقوانين الطبيعة ، وهذا المنهج الذي يعتمد هيجل لا يتعلق بالإنسان العام أو الفيلسوف فحسب ، بل إنه قانون نشعر به

320 - المصدر نفسه، ص 63.

321 - د. عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، بيروت، ط 1، 1996، ص 192.

جميعاً في كل مستويات الوعي ، وكذا في التجربة ، وتكمن صورته الواضحة كما يقول لا سيما في العالم الروحي أي في مجال القانون أو الحياة السياسية ، والأخلاق ، ففي الأول: أن كل حالة من حالات الحد الأقصى للفعل تنقلب فجأة إلى ضدها ، ويضرب لنا مجموعة من الأمثلة منها القول : (العدل المطلق ، الظلم المطلق) ، وهو يعني حسب هيجل : (إنك إذا ما طبقت حقاً من الحقوق المجردة إلى الحد الأقصى فإنك تقوم بعمل خاطئ ، ونحن جميعاً نعرف أن الحد الأقصى للفوضى في الحياة السياسية ، والحد الأقصى للاستبداد يؤدي عادة كل منهما إلى الآخر)³²². أما على مستوى الأخلاق فمن الأمور التي يظهر بها الجدل مجموعة الأمثلة التي من بينها: (الغرور يسبق الانهيار وسرعان ما تفل السكين الحادة والمفرط في الخداع والحيلة يخدع نفسه)³²³، ويستنتج هيجل منه هذه الأمثلة أن : (كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل ح في طبيعته)³²⁴.

ثانياً: مفهوم الدولة:

كان مفهوم هيجل للدولة ينطلق أساساً من مفهومه للدولة القومية التي تتجاوز في قيمتها ونسقتها كل تجمع إنساني آخر، وكان الهدف العام من هذا النسق هو إظهار منجزات كل أمة من الأمم عن طريق الديالكتيك - كما مر معنا - لأن روح أية أمة من الأمم هي وحدها الخالق لكل مظهر من مظاهر الحضارة والتطور سواء في شكلها القانوني

322 - المصدر السابق، ص 192.

323 - نفس المصدر.

324 - نفس المصدر.

أو الأخلاقي أو السياسي أو المادي ، فتعاقب الحضارات القومية هو تجسد روح الأمم فيها.

فالدولة بهذا المعنى ليست مؤسسة نفعية ، تقوم بمهمة تطبيق القوانين وحراستها وحمايتها ، وتوفير الأمن والغذاء لأفرادها - كما يعتقد الكثير - وإنما مهمتها أسمى من هذه الوظيفة النفعية ، لأنها تقوم بتوجيه المجتمع توجيهاً أدبياً وأخلاقياً ، لأنها ليست وسيلة ، بل غاية في ذاتها ، ومن ذلك يقول هيجل : (إن الدولة بصفة عامة ليست تعاقدًا بين الأفراد ، وما هيبتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم ، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا)³²⁵، هذه الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته وإنسانيته، وجوده المطابق للعقل ، فهي من هذا المنظور تمثل المثال العقلاني للتكامل التاريخي ، إنها حقيقة الأخلاق الموضوعية ، إنها العقل في ذاته ومن أجل ذاته إنها حقيقة الفن والدين ، ومن ذلك فهي كما يقول عنها أنا: (الإرادة الإلهية ... تتكشف عن ذاتها في الشكل الواقعي للعالم المنتظم)³²⁶.

ومن ثم فإن الدولة هي كلاً عاماً ، الكل الذي يتجاوز في حدوده وهويته الأفراد، ولكن هذا الكل من جهة وحدانيته هو فرد ، ولكنه ليس تجمعاً أو مجموعة من الأجزاء ، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من الأجزاء ، بل إنها وجود واحد في شكل وحدة عضوية يضم مجموعة من العناصر، ومن ذلك فهي كما يقول هيجل: (الكائن الروحي للشعب في الحالة إلى ينتظم فيها بنفسه ، ويكون وحدة عضوية)³²⁷.

325 - ج.ف.هيجل، اصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة: امام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص82.

326 - المصدر نفسه، ص83.

327 - المصدر السابق، ص84.

وإن كان هيجل من هذا المنظور يعتبر أن الدولة هي هذا الكل فإن هذا لا ينشأ من التعاقد بين الأفراد ومن يحكمهم الذي تذهب إليه كثير من النظريات ، وأصبح مألوفاً في الفكر السياسي ، فهذا التعاقد من هذه الناحية يتم بين إرادات مختلفة عشوائياً ، وهذا يختلف مع جوهر الدولة ، لأن جوهرها لا يكمن في إرادة فردية عشوائية أن يفصل نفسه عن الدولة ، لأننا بالفعل مواطنين في الدولة بالمولد، والغاية الحقيقية للإنسان هي الحياة في الدولة ، وإذا لم يكن هناك دولة فإن العقل يطلب في الحال تأسيس دولة ، إن التصريح بالدخول إلى الدولة أو الخروج منها يجب أن تمنحه الدولة نفسها ، وإذن فليست تلك مسألة متوقفة على الإرادة الفردية العشوائية.

ومن هذا المنطلق فالدولة لها طابعها المميز، هذا الطابع الذي يقول بشأنه هيجل: (الطابع الجوهري للدولة هي فردانيتها وهي فردانية تجمع في داخلها هذه الاختلافات أي الأعضاء في الدولة ، وهي بالتالي وحدة ، لكنها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى، والدولة حين تتسم بهذه السمة ، إنما تكون لها فردية ، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ، ومن حيث السيادة هي فرد مباشر متحقق بالفعل)³²⁸.

وبهذا فهي قوة مطلقة ، وهي إرادة جوهريّة متجلية لذاتها تعرف ذاتها وتفكر بها، فهي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته ، باعتبارها لا متناهية في ذاتها، لأنها الحقيقة الفعلية لفكرة موضوعية ، فهي عالم أخلاقي تفرض نفسها على المواطن ، وأنها تمثل التطور الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المدني اللذين تنصهر فيهما إرادة الفرد ، فهي غايتهم وحقيقتهم ، إنها الشكل النهائي والكامل للمجتمع الإنساني ، بل هي مشيئة الله في الأرض ، إنها بصمته على وجه الدنيا ، فهي غاية في ذاتها وهي الحرية الموضوعية التي لا

تعارض فيها بين الروح وذاتها ، وفي الدولة تخمد كل مظاهر التعارض والنزاع ، لأن فيها تصبح كل مظاهرها موجودة وجوداً فعلياً.

والإنسان لا معنى له إذا عاش خارج الدولة ، لأنه يعيش نائهاً لا وطن له كما يظل كالجزء المفصول عن كله الذي لا يستطيع تحقيق ذاتيته ، فهي التي تحقق ذاتية الفرد بما توفره له من شروط ضرورية للسعي في تحقيق مصالحه دون حشية مضايقة الآخرين له ، كما توفر له أيضاً الدفاع والحماية من أي اعتداء باعتبارها غاية ، لا وسيلة ، ففيها فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ، ومن هنا يمكن القول إجمالاً أن الإنسانية لا تكتمل إلا بالدولة وفيها.

ثالثاً: مقومات الدولة وبداية تكون المجتمع المدني:

يَعتبر هيجل أن الأسرة هي الرابط الطبيعي والروحي والأخلاقي الذي يوحد بين الجنسين ، وفيها يتنازل كل طرف عن فرديته ، وهذا الربط يستند في مضمونه إلى دعامة عقلية ليتجاوز العلاقات الطبيعية المتمثلة في الإنجاب إلى خدمة العلاقات الاجتماعية ، وكذلك خدمة الدولة ، ولما كان هذا الرابط عارض مؤقت لأنه يزول إما بالطلاق الذي يحدث بين الزوجين ، أو بموت أحدهما ، فموت رب الأسرة يؤدي إلى النزاع والتفكك ، إما نتيجة الصراع الذي يحدث بين الأبناء على الإرث الذي يتركه ، وإما نتيجة استقلال الأبناء عن الأسرة حين يكبرون لتكوين أسر أخرى ، فكان من الأجدر والأأنفع أن تتكون الأسر في مجموعات لتشكيل اجتماع من أجل رعاية مصالحهم الخاصة ، والسهر على حمايتها ، وهنا ينشأ ما يعرف بالمجتمع المدني المتحضر الذي هو حسب هيجل عالم فردي ونفعي ، يتضمن تحقيق مصالح الأفراد المادية المتمثلة في إنتاج الثروات من أجل الإبقاء على حياة البشر.

هذه المصالح التي أصبحت مختلفة في المجتمع المدني بعد أن كانت واحدة في الأسرة ، وبهذه الرؤية فإن كلاً من المجتمع المدني والأسرة يمثلان المنهج الهيجلي المعروف بالمنهج الديالكتيكي ، ويظهر هذا المنهج في هذا الثالوث المركب من الأسرة باعتبارها أطروحة ، والمجتمع المدني كنقيض لها ، والدولة هي الفكرة المركبة لهما ، ويتجلى التناقض في التجمعين الأولين (الأسرة، المجتمع المدني) عندما يسعى كل فرد لتحقيق مصلحته الخاصة ، التي تنظمها القوانين الاقتصادية ولا يعير أهمية للمصلحة العامة.

ومن هنا فإن المجتمع المدني هو نظام غير مستقر حيث تعمل فيه وظيفة إرضاء الحاجات الأنانية بحرية، والإنسان في فرديته يعبر عن قدرته الخلاقة، ولذلك فهو ليس شيئاً أكثر مما يصنع، ومن هذا العمل فهو يدخل في علاقة مع الآخرين، وفاعليته تابعة لفاعلية الجميع ، ومن ثم فإن كل عمل خاص هو عمل عام ، ولكن الفرد من جهته الفردية هو منعزل عن الآخرين إنه ذرة خاضعة لمبدأ المصلحة ، ولا يمكن أن يكون إلا خصماً للآخرين ويحل النزاع في داخله .

ومن هنا يصبح المجتمع المدني نظاماً للمصالح الفردية ، وفيه تنعدم الحرية الواقعية ، وتنحل في المصلحة العقيمة ، وهي تظن أنها حققت ذاتها، ولكن ذلك غير صحيح لأن ما هو اقتصادي ليس حقيقة الإنسان ، وأن الحرية من هذا الجانب الاقتصادي تضيع في ملك المالك ، ومن ذلك فلا تستطيع إلى المستوى الاقتصادي أن تصنع ما هي عليه أي عقلاً .

أما في الدولة فإن الأفراد لا يعتبرون ذرات مادية بقدر ما هم كائنات عاقلة تتكون فيها روح التعاون ، وتزول بينهم غريزة الصراع والتنافس التي تعتبر أساساً لقانون النمو والتطور، وبذلك يصبح الأفراد يؤدون وظائفهم وفقاً لمبادئ أخلاقية لا تتحقق إلا

في الدولة ، ومن هنا تكون غاية الدولة هي جعل الأفراد يؤدون وظائفهم الحق في الإطار الكلي الذي تتحقق فيه أيضاً الحرية ، ومن ثم فإن الدولة تصبح هي المؤسسة العليا الموضوعية التي خلقتها الروح الإنسانية.

وفي ذلك كله يقول هيجل إن الحياة: (الأخلاقية هي وحدة الإرادة في فكرتها الشاملة مع إرادة الفرد أعني إرادة الذات، تجسيدها الأول هو شيء ما طبيعي صورته هو الحب والوجدان - أي الأسرة - وهنا فإن الفرد يجاوز تحفظ الشخصية ويجد نفسه ووعيه بذاته ، ونرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنباً على جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة ، وتنشط الأسرة ، ويرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها ما دامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة ، وهذه المرحلة وهي المجتمع المدني غالباً ما نظر إليها على أنها الدولة ، لكن الدولة هي أولاً حضور للمرحلة الثالثة ، مرحلة الحياة الأخلاقية ومرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية بالقائمة بذاتها مع الجوهرية الكلية (329).

وعلى ما سبق فإن الإنسان إذا عاش في المجتمع المدني في إطار الدولة فإنه يتحول عندئذ من معنى مادي إلى عقلائي كلي، أي أن الأفراد عندما يكونون ضمن الأسرة فإنهم يعيشون في كل أشمل ، بينما عندما يكبرون فإنهم يعيشون كيانات مستقلة كل واحد منهم يفكر في مصالحه الخاصة المختلفة ، ومن ثم فإن اجتماعهم في الدولة نابع من توجه كل واحد منهم إلى إقامة حريته والحفاظ عليها، مع الأخذ بعين الاعتبار حرية الآخرين ، ومن هنا فإن المجتمع المدني لا ينشأ قبل الدولة في نطاق الزمن ، وإنما ينشأ بعدها بمؤسساته

329 - انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: د.نصارعبدالله،

مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 309.

المختلفة التي تتكون منها الدولة ، كمؤسسات حفظ الأمن ، والمؤسسات التربوية ، والاقتصادية ، وغيرها ، التي تبين للناس وجوب التفكير في المصالح الكلية العامة ، وليس في مصالحهم الخاصة ، ومن ثم تصبح الدولة كائن أسمى يفوق مجموع أفرادها ، تحقق رفاهيتهم وحريتهم .

والمجتمع المدني عندئذ ليس غاية في ذاته رغم أنه لحظة جوهرية في تطور العلاقات البشرية ، إذ أنه كما يقول هيجل أن أحد أخطار السلم الدائم هو ظهور الوهم بأن قوى المجتمع المدني هي قوى سامية ومطلقة ، ويتكون هذا الاعتقاد عندما يميل الأفراد ميلاً قوياً إلى اعتبار مصالحهم الشخصية ، ومنافعهم الذاتية هي الأساس النهائي والحجة الأخيرة للتنظيم الاجتماعي ، فكأن هيجل من هذه الرؤية يعتبر أن المجتمع المدني وغيره من المؤسسات الاجتماعية هو منافس للدولة ولا يمكن أن يحقق مصالح الأفراد العامة ، وهو بذلك يتجاهل دور كل مؤسسة اجتماعية حتى وإن كانت تعمل في إطار سلطة الدولة وخاضعة لها.

ولذلك فهيجل يعتبر أن الدولة هي: (الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته ، وهي تنظم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معاً ، وأن الوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة ، على أن الدولة سمت خلال المبدأ الاجتماعي في مستوى الأسرة والمجتمع معاً ، فبلغت بالإرادة الحرة التأملية ، شكل الكلي الواعي)330.

فمبدأ الوحدة الذي تمثله عندئذ الأسرة ، هو المبدأ نفسه الذي تمثله الدولة من خلال المجتمع المدني والذي يعبر عن الحريات الفردية المتعددة ، وعلى ذلك فإنه كما يقال:

(أن الدولة القومية التي قدسها هيجل وأورث قومه الإيمان بها وتمجيد سلطتها وإعلاء شأنها على شأن الأفراد الأعضاء فيها ، ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير النظم السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم)³³¹.

رابعاً: الفرد والدولة:

لقد جعل هيجل من الدولة السلطان الأعلى لكل حياة فردية ، فكما هو معروف قد أخرج الدولة من حيز المحسوس إلى المطلق المجرد ، واعتبر إن إرادة الأفراد ما هي إلا إرادة صادرة عن الإدارة العامة المطلقة الخارجة عن حياتهم المتمثلة في الدولة ، ولذلك فلا سلطان لهم على هذه الأخيرة ، وفي ظل هذه النظرة يعطي هيجل علاقة الدولة بالفرد مفهوماً خاصاً سلطانياً يعارض به عقائد مذهب التحرير والديمقراطية الذي انتشر في القرن التاسع عشر، ويتصور العلاقة بين الفرد بالدولة كعلاقة بين العين والجسم ، فالمواطن في مكانه جزء من كل له قيمته ، لكنه إذا انعزل كان معدوم كفاءة العين المعزولة، فالفرد كما يقول هيجل ليس حقيقة إلا في حالة مساهمته بكل قوته في الحياة العضوية ، أي الحياة الاجتماعية المرتبطة بعلاقات الوجود والحياة ، والصيرورة والتغيير، ولكن هذا التمثيل الذي يقيمه هيجل بين الفرد والدولة ، بين الجزء والكل ، هو في ذاته موضع تساؤل ، لأن الأهمية الأخلاقية لبعض الكليات ، لا تتبعها الأهمية الأخلاقية لكل الكليات ، لكنه ورغم ذلك فإنه يرى أن الأساس الأول في قيام الدولة هو اتحاد الأفراد جميعاً للدفاع المشترك عنها ، باعتبارها معطي كلي وما دامت كذلك فإن العلاقة بينها وبين

331 - د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة، المصدر السابق، ص216.

الأفراد المندرجين ضمنها حسب رأيه هي علاقة حب وتعاون ، وأن ما يقوم به الفرد فيها العمل من أجل تطويرها وتقدمها ، لأنه قادر على أن يدرك بوعيه أنها جزء لا يتجزأ منه ، وبهذا الوعي يستطيع القضاء على الذاتية والفردية والأنانية ، والمصالح الشخصية الخاصة ليدخل مع المواطنين في وحدة واحدة تشكل كلاً متماسكاً ، ويعني بذلك أن علاقته بالدولة ليست علاقة ذوبان ، وإنما هي علاقة تكامل واندماج ، حيث يقول هيجل: (إن المصير الذي تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو في الوقت نفسه اللحظة الإيجابية التي تقر فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة ، ومن ثم فإن هذه العلاقة والاعتراف بما هو الواجب الجوهرى للفرد ، فواجبه تأكيد هذه الفردية الجوهرية أعني تأكيد استقلال الدولة وسيادتها بتقبل المخاطرة والتضحية بالملكية والحياة ، وكذلك التضحية بالرأي ، وبكل شيء آخر يمت بطبيعته إلى مجرى الحياة)³³² ، وأن هذا التشابك والتداخل والتضحية لا يعني اندماج الكل في الكل فهذا من وجهة نظر هيجل لا يمكن أن يحدث ، لأن هذا معناه قضاء على الذات الفردية.

بينما في الدولة الحديثة التي يدعو إليها هي التي تكون فيها الحرية الفردية محققة فعلاً عندما تكون في علاقة مع الآخر، أو بعبارة أخرى أن الدولة هي الإرادة العالمية الجوهرية مع الإرادة الفردية ، ومن ثم فإن الإنسان كائن اجتماعي له واجبات وعليه حقوق ما دام عضو في جماعة ، وهذه العلاقة الاجتماعية لا تتحقق إلا في إطار الشرائع المدنية والأخلاقية والدستورية ، فالدولة هي جوهر أخلاقي يعي ذاته ، بينما الخاص أو الفردي لا يعي ذاته ولا يعبر عن الحقيقة ، لأن الحقيقة هي اتحاد الوجود العام المجرد مع الفرد.

332 - اطوني دي كرسبني، مصدر سابق، ص 121.

وهيجل عندما يحث الفرد على الاندماج في الدولة وفي مؤسساتها ، فذلك لأنه يرى أن الفرد لا يمكن أن يكون مقياس ذاته ، ولا يستطيع معرفة ذاته إلا بالمقياس الخارجي ، فالفرد باعتباره جزء فهو عدم بالنسبة للكل الذي يعبر عن الوجود الحقيقي ، ولذلك فإن ما هو نابع من الذات لا يعبر إلا عن غريزة ذاتية شخصية ، وعلى هذا وجب على الفرد أن يتنازل عن فرديته وعن حكمه الشخصي لسلطة الجماعة القائمة التي تتحقق فيها حريته وحياته ، وهذه المؤسسة الجماعية هي الأسرة ، والمجتمع ، والدولة .

وبذلك يوجد الفرد وجوداً حقيقياً وبهذا الشكل يندمج الفرد في إطار مؤسسات الدولة لا في الدولة ذاتها ، ومن ثمة تساهم هذه الأخيرة باعتبارها القوة الكلية في رفايته وسعادته ، ومن ثم فهي ليست عنصر استلاب للفرد، ولا اغتراب له، وبذلك يسعى ويعلم على تقويتها واستمراريتها ، ولا يعمل إلى إلزالتها ، لأن شعوره الوطني يفرض عليه أن مصلحته ووجوده يرتبط بمصلحة الدولة ووجودها ، فالدولة لا تكون سلمية الكيان قوية البنيان إلا إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع مصلحتها العامة وعليه فالدولة ليست بديل آخر للفرد ، وإنما هي ذاته الفردية ، فطاعته لهذه الإرادة العامة المتمثلة في الدولة ما هي إلا طاعة لإرادته الذاتية أي أنه لا وجود للشعور بالقهر والقسر في هذه الطاعة ، بل إنها زوال لهذه المشاعر الزائفة، وكان بناء على ذلك أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة، أو تعمل في إطارها لأنها الكل المطلق الذي يعبر عن هوية الأفراد، ومن ثم فإن قوانين الدولة وتنظيماتها العامة المسيرة للعقل تهيب للإنسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لإرادته الخاصة ، وبها كذلك يمكن القضاء على التناقضات الوهمية بين الحرية والضرورة.

وتظهر هذه العلاقة القوية بين الفرد والدولة لاسيما في مسألة دفاعه عنه لأن ذلك لا يعني بأي حال من الأحوال أنه يدافع عن مصالحه الشخصية المادية كالمملكية والأبناء والأسرة والحياة الخ ، أو أنه يدافع عن مجتمعه المدني الضيق المرتبط معه بمصالح شخصية ، لأن هذه المظاهر كلها من الأمور المتناهية أو الفانية ، بينما دفاعه عنها عندما يتحد مع إخوانه المواطنين الآخرين يكون من أجل هدف أسمى يفوق الفرد ويفوق المجتمع المدني ، إنه بقاء الدولة نفسها ، باعتبارها كائن لا متناهي ، وغير فان ، ومما يدل على ذلك شهادته على نفسه والمتمثلة في استعداده لأن يموت من أجلها ، ومن ثم كما يقول هيجل تمثل التضحية في سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها ، ولهذا السبب واجب عام ، وذلك لا يعني أنه حماس شخصي يقوم به كل فرد في الدولة ، وإنما هو انضمام لكل فبالضحية يتحقق التكامل والتضامن والاتحاد بين جميع المواطنين في إطار متسق معبراً عن صلابة الجميع في سبيل هدف واحد هو حماية الدولة.

فالعلاقة بين الفرد والدولة هي علاقة عضوية ، وأن التناقض بين الفرد والدولة ما هو إلا تناقض مزعوم لا أساس له ، فإذا كان الفرد يرى في نفسه أن لكل عضو وظيفة ودور لا يمكن الاستغناء عنه في الكل ، فكذا بالنسبة للدولة ، فالفرد لا يجد حريته وشخصيته الفردية والاجتماعية إلا في ظلها ، وبدونها فهو عبد لا معنى له ، ومن ثم وجب عليه أن يلائم سلوكياته مع أوامر الدولة ونواهيها ، لأنها هي الجوهر وعلى الفرد أن يعترف بذلك إزاءها.

ومما تقدم نلاحظ أن هيجل كان غامضاً في هذه المسألة مما أدى ببعض المفكرين إلى اعتبار غموضه هذا يعود إلى ما كان يهدف إليه من محاولة تسوية بين فلسفة السلطان وفلسفة الحرية ، أي محاولة إيجاد وسطا بين الملكية المطلقة التي تذوب فيها جميع الإرادات

الفردية، وبين الديمقراطية القصوى التي تكون فيها الإرادة الفردية مطلقة العنان، وبعبارة أخرى إيجاد وسط بين الفردانية المتصلبة والدولانية بأقصى نتائجها، وما يزعمه من حرية للفرد في ظل امتثاله للكلية أي الدولة، لا يمكن أن يخلق سوى بشر آليين منظمين، تجردوا من كل الاحساسات الفردية التي تدل على أنهم كائنات متميزة، وأصبحوا قانعين بالحياة السلبية كتوابع للدولة والكنيسة والأسرة.

خامساً: الحرية والسلطة السياسية:

جعل هيجل من الحرية مثلاً أعلى ، لأنها ليست معطى طبيعي ، وإنما هي قانون السياسة ، إذ لا حرية بدون قانون ، وحيثما يكون القانون تكون الحرية ، فالروح حين يمنح ذاته القوانين يفعل ذلك بغاية الحرية ، ولذلك فإن الحرية هي طريق التغيير، والتاريخ هو نمو الحرية وتطورها ، لأنه يرتبط بالفعل الذي يمارسه الإنسان في الوجود ، أي أنه يعبر عن إرادة ما ، وهذه الإرادة إذا كانت منعقدة الحرية فهي: (كلمة فارغة جوفاء ، في حين أن الحرية لا تكون موجودة بالفعل إلا بوصفها إرادة ، بوصفها ذاتاً بالفعل)³³³.

ولذلك فلا إرادة ولا حرية خارجة عن الذات ، ومن ثم كانت عملية تكتسب بالتربية والمران المستمر للعقل والإرادة ، وأن ما يحققها ويجسدها هو الفكر الإنساني ذاته ، لأنه لا فرق بين الإرادة والتفكير، إذ أن الإرادة ما هي إلا طريقة في التفكير، أو التفكير حين يترجم إلى وجود ، أو التفكير حين يستعد لأن يهب إلى نفسه وجوداً لأنه مركز نفسه ، ومحتوى في ذاته ، وهذا دليل على حريته ، وهو عكس المادة التي ليست حرة في ذاتها لأنها خاضعة لقانون يسيرها وهو قانون الجاذبية المرتبط بالتعيين الطبيعي ، عكس الحرية

333 - ج.ف. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص77.

الإنسانية التي تتعين بتحديد الذات لذاتها ، لأن الموجد الحر هو من لا يستطيع أن يتحمل سلب مباشرته الفردية ، الأمل اللامتناهي ، أي أن يصون ذاته إيجاباً في هذه السلبية.

ويربط هيجل الحرية الإنسانية في الدولة بالقانون الذي يمارس عليه ويلتزم به ، حيث يرى أن الحرية الكاملة ما هي إلا احترام القانون ، لأن القانون ليس عملية خارجة عن الفرد ، وإنما هي عملية إرادية ذاتية يعيشها الإنسان ولا يتلقاها من الخارج ، وهذا يبطل العملية الإكراهية ، ويحقق الحرية الحققة ، التي يستطيع من خلالها الإنسان السيطرة على فرديته الطبيعية ، وعلى هواه الأعمى ، وعلى مصالحه الأنانية.

وهيجل يعتبر أن الإنسان من هذه الزاوية هو الكائن الوحيد القادر على معرفة الله ومعرفة النظام العقلي ، ولذلك : (فإن وعي المواطن بوطنه وبقوانين بلاده هو إدراك لعالم العقل ما دام ينظر إليها على أنها قوى غير مشروطة ، وعلى أنها قوى كلية يتعين عليه أن يخضع لها إرادته الفردية ، وبنفس المعنى تكون معرفة الطفل وإرادته عقليتين حين يعرف إرادة والديه ويخضع لها)³³⁴.

ومن هذا المعنى فإن كل فرد أو طبقة اجتماعية يجب عليه وعليها أن تقوم بتقييم نفسها وتحدد مآلها وما عليها بإرادتها الخاصة قبل أن تطلب شيئاً من الآخرين ، وقبل أن تبحث عن أية علة أو خلل في النظام السياسي خارجه ، فهي التي يجب أن تحكم على ذاتها أولاً إن كانت تمارس وتملك حقوقاً جائزة وتتنازل عنه ، وأن تضحي بها ، وبذلك تستطيع دفع الظلم الذي قد تمارسه على الآخرين ، وعلى المظلومين من جهةهم أن يطالبوا بحقوقهم وأن يعملوا على رفع المظالم التي يعانون منها.

وعلى ما سبق فإن من يشعر بأن القانون الذي يخضع له المواطن في الدولة ومن ثم الممارسة السياسية للسلطة القائمة هو جوهر، فهذا خطأ منه ، لأنه في هذه الحالة يخضع لحيوانيته ، وأنانيته ، وخرج عن دائرة الفكر ، الذي هو في توافق مع الإرادة والرغبة ، وكلما حقق هذا التوافق حقق حريته ، أما إذا لم يستطع الفرد بذاتيته تحقيق هذا التوافق ، فإن الدولة في هذه الحالة هي خير مرشد له ، ومعين ، فهي التي تبين له إرادته ، وتلزمه بإتباع العقل ، وتقنعه بأن أوامرها هي إرادته ، وكل ما يعبر عنها يعبر عن حريته فالدولة في مرحلة النضج تحافظ على الحرية الشخصية ولا تلغيها، فالدولة وإن كانت هي التي تحدد هدف التاريخ وموضوعه ، ففيها تبلغ الحرية مرتبتها الموضوعية التي تتجسد في هذا التاريخ³³⁵.

وإذا كان هيجل يبني فكرته عن الحرية على الإرادة ، فهو يرى أن هذه الأخيرة ليست قدرة أو صفة ترتبط بالفرد ، لأن كل ما يرتبط بالفرد هو عارض ومؤقت لأنه جزئي، بينما الإرادة هي عكس ذلك فهي ليست جزئية ولا مؤقتة ، إذ أنها أبدية وكلية ، وكذا بالنسبة للحرية فهي كلية وأبدية ، ومن هنا فالحرية الفردية تأخذ شكلها من حرية الدولة الكلية نتيجة للارتباط العضوي بينهما ، ويظهر هذا الارتباط العضوي بينهما حتى في المواصفات التي يتوفر عليها كل منهما ، إذ أنه إذا كانت الدولة إلهية فإنه في الفرد أيضاً جانب إلهي و لكن هذا الجانب لا يكفي لإحداث توافق بين الفرد والدولة للشعور بالحرية ما لم يشتمل على عون ومرشد وهو الفكر، وبذلك فلا حرية فردية ولا إرادية فردية منعزلة عن الدولة ، حيث يقول هيجل : (أدرك الإغريق والعالم الروماني أن الحرية هي حرية

335 - د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة.....، هيجل، مصدر سابق، ص 291.

البعض ، وأدرك الألمان أن الحرية هي حرية الجميع (336). وقد لا تكون كذلك عند هيجل نفسه ، لأنه يظهر أن الحرية التي كان ينادي ويطالب بها ما هي إلا حرية الأقلية الخاصة من المجتمع إنها الأقلية الأرستقراطية أو النبيلة في المجتمع الألماني، بينما حرية الشعب العام فلا وجود لها أصلاً في تصوره وفي دولته، لأن الشعب بناء على رؤيته سيكون خارج كيان الدولة السياسي.

الجزء الأول إنتهى يليه الجزء الثاني (الدولة في الفلسفة الاشتراكية _ نظرية إضمحلال

الدولة)

336 - ج.ف.هيجل، محاضرات.... ، مصدر سابق، ص31.

المصادر

- 1- د.أحمد عطية الله السعيد، المعجم السياسي الحديث، شركة بهجة المعرفة، بيروت، (د.ت).
- 2- ألكسي جورافسكي، الاسلام والمسيحية، دار المعرفة، العدد 215، ج1، 1990.
- 3- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية-م2، دار عويدات، بيروت، 2008.
- 4- اميل دوركهايم، الاشكال الاولى للحياة الدينية، ترجمة: حسن انيس، الانجلو مصرية، القاهرة، ط1، 1966.
- 5- آرنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
- 6- ألفرد إدوارد تايلور، أرسطو، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1992.
- 7- الفارابي، السياسة المدنية، المعارف، بيروت - لبنان، ط5، (د.ت).
- 8- الفارابي، آراء اهل المدينة، دار النهضة، بغداد، ط2، 1986.
- 9- الفارابي، التنبيه، دار النهضة العربية، دمشق - سوريا، ط2، 1978.
- 10- إتين هنري جلسون، روح الفلسفة المسيحية، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1966.
- 11- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة. القرن السابع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دارالطليعة، بيروت، 1983.

- 12- أندريه كريسون، روسو، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، 1987.
- 13- انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة: د.نصارعبدالله، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.
- 14- بطرس غالي ود.محمود خيرى عيسى، المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1969.
- 15- برتراند رسل، حكمة الغرب، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، المعارف، القاهرة، 1983.
- 16- برتراند رسل، المجتمع البشري/ في الاخلاق والسياسة، ترجمة: عبد الكريم احمد، الانجلو مصرية، القاهرة، (د.ت.).
- 17- جيفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، العدد 173.
- 18- جان بول وليم، الاديان في علم الاجتماع، ترجمة: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2001.
- 19- جورالدم. سيدني وتيد لندزمن، الشخصية السليمة، ترجمة: حمد دلي الكربولي وموفق الحمداني، جامعة بغداد، كلية الآداب، 1988.
- 20- جورج سعد، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار الالتزام، بيروت، ط1، 1995.
- 21- جان توشارد، تاريخ الافكار السياسية، ترجمة: د.ناجي الدرادسة، منشورات وزارة الثقافة، سورية، 1984.

- 22- جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، من المدينة الى الدولة القومية، دار بايو، 1979، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ترجمة: د. محمد عرب صاصيلا، بيروت، 1985.
- 23- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة: حسن جلال العروسي، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة-نيويورك، 1963.
- 24- جان توشارد وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة: علي مقلد، الدار العالمية، بيروت، 1981.
- 25- جورج لايبكا، تطور الفكر السياسي، ترجمة: محمد عرب، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1985.
- 26- جان حاك روسو، اعترافات، ترجمة وطباعة: مؤسسة كتابي، مصر، اهداءات 2003.
- 27- جان جاك روسو، العقد الاجتماعي، ترجمة وطباعة مؤسسة كتابي، مصر، ط2، 1966.
- 28- جان جاك شيفالبييه، امهات الكتب السياسية، ترجمة: جورج صدقي، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1980.
- 29- ج.ف. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ت.).
- 30- ج.ف. هيغل، اصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة: امام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996.

- 31- حسن عباس حسن، الفكر السياسي الشيعي، الأصول والمبادئ، العالمية للطباعة والنشر، ط 1، 1988.
- 32- حسن الصفار، الحوار والانفتاح على الآخر، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004.
- 33- زينون كوسيدوفسكي، الواقع والاسطورة في التوراة، ترجمة: حسان اسحاق، دمشق، دار الإبداعية، ط بلا، 1999.
- 34- زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ج1، مكتبة مصر، القاهرة، 1968.
- 35- سير آرسنت باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج1، ترجمة: لويس اسكندر، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1966.
- 36- صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الاسلام، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985.
- 37- د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، مصر، 1925.
- 38- د عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، م1، ط2، ذوي القربى، قم، 1429هـ.
- 39- د. عبد الرحمن بدوي، آرسطو عند العرب، الانجلو-مصرية، القاهرة، 1979.
- 40- د. عبد الرحمن بدوي، آرسطو سلسلة خلاصة الفكر الاوربي، دار النهضة-القاهرة، (د.ت).
- 41- د.عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، بيروت، ط1، 1996.

- 42- د.عبد الرضا الطعان، الفكر السياسي القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990.
- 43- د.عبد الرضا الطعان وآخرون، مدخل الى الفكر السياسي الغربي الحديث والمعاصر، ج1، مطبعة بلا، (د.ت.).
- 44- د. علي صبيح التميمي، الدور السياسي للمؤسسة الدينية في العراق_1990-2010، دار أمجد، الأردن، 2016.
- 45- د. علي صبيح التميمي، المقدس في المعتقدات الدينية، دار أمجد، الأردن، 2016.
- 46- د. علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، لندن، ط2، 1994.
- 47- غاستون بوتول، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد موسى، الطليعة، مصر، 1967.
- 48- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1974.
- 49- د. فاروق سعد، نيقولا مكيافللي، الامير تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده، ترجمة: خيرى حماد، مؤسسة مصر مرتضى، بيروت، 2013.
- 50- د. كامل عباد، التطور الحضاري والفكري في الاسلام، مطبعة الاعتماد، مصر، 2001.
- 51- د. محمد كريم. تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، دار الريف، صيدا- لبنان، 1990.

- 52- د. محمد احمد المسير، المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي، ط2، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- 53- د. مختار طه بدر، المدرك والغامض، مطابع الهيئة المصرية، (د.ت).
- 54- ناصيف نصار، الفكر السياسي الاسلامي، المعارف، بيروت، 1989.
- 55- نيقولا مكيافلي، الامير، تعريب فاروق سعد، مؤسسة مصر المرتضى، 2013.
- 56- هبة الله الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعارف، م2، بيروت-لبنان، 1988.
- 57- د. هاني المرعشلي، العقل والدين، المكتب العلمي للنشر والتوزيع، الاسكندرية - مصر، 2001.
- 58- هاملتون جب، في النظم والفلسفة والدين، المركز العربي للكتاب، دمشق-سوريا، (د.ت).
- 59- ويل ديورانت، قصة الفلسفة من سقراط الى جون ديوي، ترجمة: احمد الشيباني، المكتبة الاهلية، بيروت.
- 60- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، 1977.

61- M.D.Chenu: Saint Thomas d'Aquin ET la theologie. Edit. Du Seuil. Paris. Coll.

Maitres spirituels.

62- A New Webster's Dictionary , Reprinting By Librairie Du Liban, Beirut, 1981

63- A.W. Green, Sociology, New York. McGraw-Hill. 2nd Edition., 1956

- 64- Alfred Bonne, State and Economics In The Middle East, A Society In Transition, Greenwood Press, Connecticut, 2nd Edition, U. S. A., 1973
- 65- Alfred McClung Lee, Sociology For Whom, Oxford University Press, 1978
- 66- David L Sills (Editor), International Encyclopedia of the Social Sciences, the Macmillan Company and the Free Press, N.Y., 1968, Vol.
- 67- F. L. Whitney, The Element of Research, New York, 1946
- 68- Fredrick H. Watkins,” The State,” in: International Encyclopedia of Social Sciences (New York: Macmillan; Free Press, 1968), vol. 15

الجزء الأول الدولة

في الفلسفة السياسية

نظرية بناء الدولة

دار أمجد للنشر والتوزيع

جوال : ٠٠٩٦٢٧٩٦٩١٤٦٢٢
هاتف : ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢
فاكس : ٠٠٩٦٢٦ ٤٦٥٢٢٧٢
٠٠٩٦٢٧٩٦٨٠٣٦٧٠

dar.almajd@hotmail.com
dar.amjad2014dp@yahoo.com

عمان - الأردن - وسط البلد - مجمع الفعيس - الطابق الثالث

